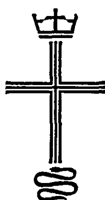
AUX SOURCES DE LA
TRADITION CHRÉTIENNE

Mélanges offerts à

M. MAURICE GOGUEL



BIBLIOTHÈQUE THÉOLOGIQUE

DELACHAUX ET NIESTLÉ

AUX SOURCES DE LA TRADITION CHRÉTIENNE

BIBLIOTHÈQUE THÉOLOGIQUE

publiée sous la direction de

J.-J von Allmen

avec la collaboration de P. Bonnard, O. Cullmann, E. Jacob, J.-L. Leuba, E. Mauris, R. Mehl et Ch. Senft

O. Cullmann, *Christ et le Temps* 7 fr. 50

J. G. H. Hoffmann, *La Réforme en Suède, 1523-1572, et la succession apostolique* 7 fr. 50

A. Lecerf, *Etudes calvinistes* 6 fr.

F. J. Leenhardt, *Le sacrement de la Sainte Cène* 5 fr. 50

R. Mehl, *La condition du philosophe chrétien* 8 fr.

F. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme* 6 fr. 50

J. L. Leuba, *L'institution et l'événement* 6 fr. 50

Paraîtra en 1950 :

O. Cullmann, *Saint Pierre et l'Eglise*

K. Barth, *Esquisse d'une dogmatique*

Th. Preiss, *Le Fils de l'Homme*

G. Ph. Widmer, *Le penseur chrétien et les valeurs*

BIBLIOTHÈQUE THÉOLOGIQUE

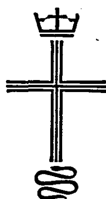
AUX SOURCES
DE LA
TRADITION CHRÉTIENNE

Mélanges offerts à

M. MAURICE GOGUEL

à l'occasion de son

soixante-dixième anniversaire



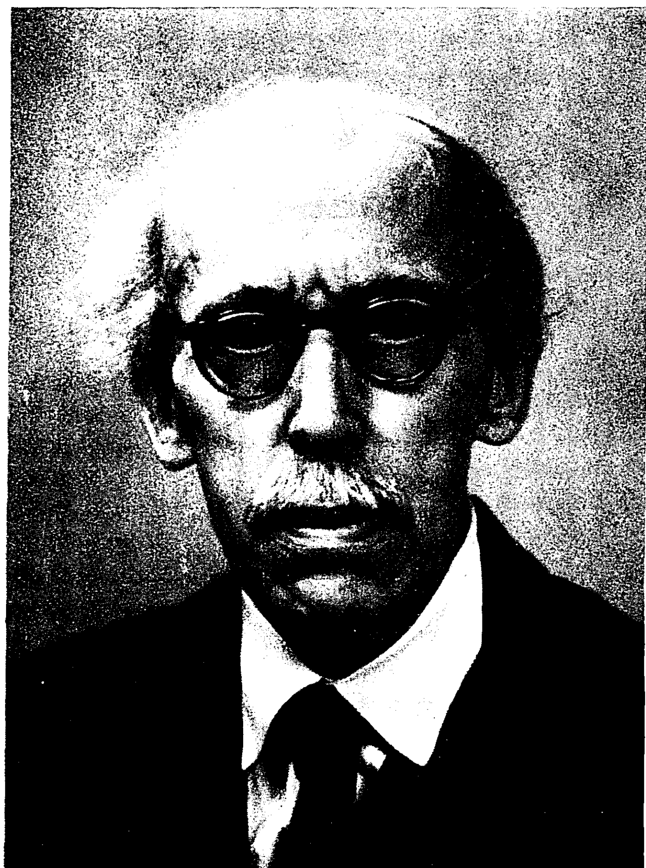
DELACHAUX & NIESTLÉ S. A.

NEUCHATEL | PARIS VIIe

4, RUE DE L'HOPITAL | 32, RUE DE GRENELLE

Edité en Suisse

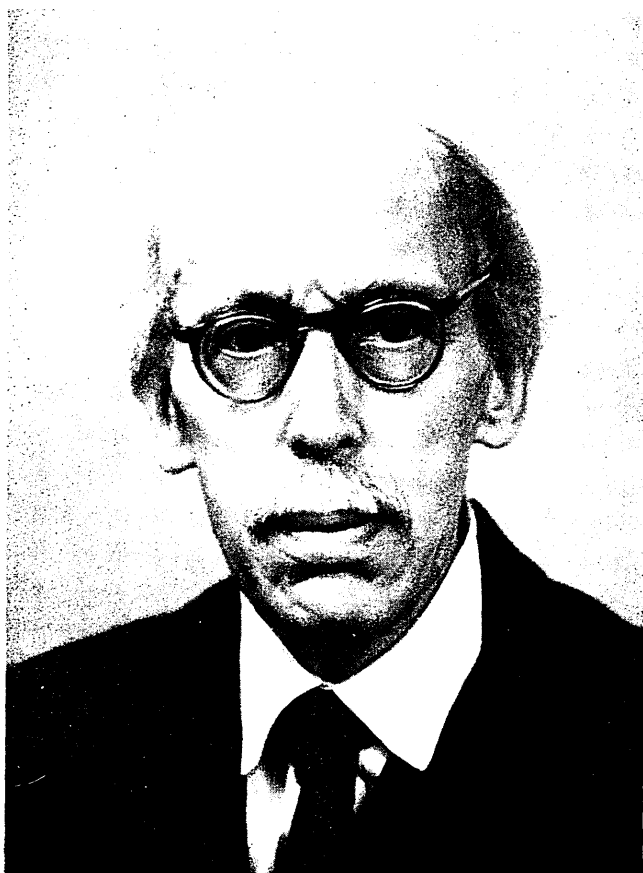

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.



Cher maître, cher collègue, cher ami,

Le nombre de ceux qui ont collaboré à ce volume et de ceux qui se sont associés à leur hommage, ainsi que la diversité des nations et des confessions auxquelles ils appartiennent, prouvent mieux que nous ne saurions le dire ce que signifient vos travaux pour tous ceux qui s'intéressent à l'étude des origines du Christianisme; ce que signifie votre personnalité de savant et de chrétien pour vos nombreux élèves, collègues et amis.

Certes vous ne comptez pas parmi eux beaucoup de disciples au sens strict qui souscrivent entièrement à toutes vos thèses, et parmi les auteurs mêmes de ce recueil que nous nous permettons de vous offrir, il y en a dont les idées diffèrent sensiblement des vôtres. Mais ce fait donne d'autant plus de poids à l'admiration pour votre œuvre et à la sympathie pour votre personne dont témoignent l'empressement avec lequel des savants de toutes les parties du monde se sont joints à nous, et le regret sincère d'autres que les circonstances ont obligés à renoncer à une contribution littéraire. C'est un hommage non seulement au vrai esprit de tolérance dont vous-même n'avez cessé de faire preuve à l'égard de ceux qui ont d'autres opinions que vous, mais à votre objectivité véritablement scientifique, à votre loyauté de chercheur, à la passion et à la fidélité avec lesquelles vous consacrez votre vie à étudier la naissance de notre religion, à votre humilité chrétienne. Grâce à ces qualités, vous resterez, par votre enseignement et par vos ouvrages, le modèle incontesté pour nous tous, pour ceux que vous avez formés, de même que pour tous les représentants de notre discipline.



Cher maître, cher collègue, cher ami,

Le nombre de ceux qui ont collaboré à ce volume et de ceux qui se sont associés à leur hommage, ainsi que la diversité des nations et des confessions auxquelles ils appartiennent, prouvent mieux que nous ne saurions le dire ce que signifient vos travaux pour tous ceux qui s'intéressent à l'étude des origines du Christianisme; ce que signifie votre personnalité de savant et de chrétien pour vos nombreux élèves, collègues et amis.

Certes vous ne comptez pas parmi eux beaucoup de disciples au sens strict qui souscrivent entièrement à toutes vos thèses, et parmi les auteurs mêmes de ce recueil que nous nous permettons de vous offrir, il y en a dont les idées diffèrent sensiblement des vôtres. Mais ce fait donne d'autant plus de poids à l'admiration pour votre œuvre et à la sympathie pour votre personne dont témoignent l'empressement avec lequel des savants de toutes les parties du monde se sont joints à nous, et le regret sincère d'autres que les circonstances ont obligés à renoncer à une contribution littéraire. C'est un hommage non seulement au vrai esprit de tolérance dont vous-même n'avez cessé de faire preuve à l'égard de ceux qui ont d'autres opinions que vous, mais à votre objectivité véritablement scientifique, à votre loyauté de chercheur, à la passion et à la fidélité avec lesquelles vous consacrez votre vie à étudier la naissance de notre religion, à votre humilité chrétienne. Grâce à ces qualités, vous resterez, par votre enseignement et par vos ouvrages, le modèle incontesté pour nous tous, pour ceux que vous avez formés, de même que pour tous les représentants de notre discipline.

Nous n'avons pas publié dans le présent volume la liste de vos nombreux travaux, puisqu'elle a paru, il y a quelques années, en Suède (Coniectanea Neotestamentica X, H. Riesenfeld. Bibliographia Gogueliana. Index. 1946). Nous espérons que vous en augmenterez encore le nombre pendant les années qui viendront, et nous souhaitons de tout cœur que vous puissiez continuer encore longtemps à nous faire bénéficier de la richesse de vos connaissances et à recueillir les fruits spirituels de votre œuvre dont le présent volume ne veut être qu'un modeste exemple.

O. C.
P. M.

Hommage des auteurs

PIERRE BENOIT

Professeur à l'Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem

F. M. BRAUN

Professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg

RUDOLF BULTMANN

Professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Marburg

LUCIEN CERFAUX

Professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Louvain

OSCAR CULLMANN

Professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Bâle et directeur d'études à l'Ecole des Hautes-études, Paris

N. A. DAHL

Professeur à la Faculté de théologie de l'Université d'Oslo

ROBERT EPPEL

Professeur à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg

A. J. FESTUGIÈRE

Directeur d'études à l'Ecole des Hautes-études, Paris

FREDERICK C. GRANT

Professeur à Union Theological Seminary, New York

JEAN HÉRING

Professeur à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg

JEAN G. H. HOFFMANN

Professeur à la Faculté libre de théologie protestante, Paris

JOACHIM JEREMIAS

Professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Göttingen

WERNER GEORG KUMMEL

Professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Zurich

FRANZ J. LEENHARDT

Professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Genève

T. W. MANSON

Professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Manchester

PHILIPPE H. MENOUD
Professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel

JOHANNES MUNCK
Professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Aarhus

THÉO PREISS
Professeur à la Faculté libre de théologie protestante, Montpellier

HENRI-CHARLES PUECH
Directeur d'études à l'Ecole des Hautes-études, Paris

Bo. REICKE
Chargé de cours à la Faculté de théologie de l'Université d'Upsal

HARALD RIESENFELD
Chargé de cours à la Faculté de théologie de l'Université d'Upsal

KARL LUDWIG SCHMIDT
Professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Bâle

EDUARD SCHWEIZER
Professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Zurich

WILLIAM SESTON
Professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Paris

MARCEL SIMON
Doyen de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg

C. SPICQ
Professeur aux Facultés dominicaines du Saulchoir, Etiolles

J. DE ZWAAN
Professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Leiden

S'associent à cet hommage :

FRANCE

GEORGES ARMENGAUD
Aiguesvives (Gd)

JEAN BARBAROUX
Montpellier

ERIC BARDE
Nîmes

CLAIRE BARROIS
Paris

JEAN BARUZI
Paris

EMILE BASTIDE
Sainte-Adresse (S.-Inf.)

MARC BŒGNER
Paris

GUY BOTTINELLI
Nantes

GEORGES BORDREUIL
Metz

JACQUES BOST
Saint-Etienne

PIERRE BOURGUET
Vincennes

GABRIEL BOUTTIER
Schirmeck (B.-Rh.)

MICHEL BOUTTIER
Saint-Laurent-d'Aigouse (Gd)

PAUL BOUVIER
Saintes (Ch.-Mar.)

PAUL BRÈS
Il Mateu (Algérie)

FRÉDÉRIC BRISSAUD
Le Carla Bayle (Alg.)

GEORGES BRONNER
Colmar

EMILE BRUNNER
Ingwiller (B.-Rh.)

EMILE BRYLINSKI
Asnières

PIERRE BURGELIN
Paris

RÉMY BURNAND
Tananarive

JEAN CADIER
Montpellier

JEAN CASALIS
Paris

FRANCK CASAUBON
Rouen

MAURICE CAUSSE
Paris

RENÉ CAUX
Canaules (Gd)

YVES CHABAS
Aulas (Gd)

HÉRALD CHATELAIN
Muhlbach (B.-Rh.)

ROBERT CHERADAME
Saint-Quentin

LOUIS DALLIÈRE
Charmes s. Rhône

GEORGES DANIELS
Montpellier

ROGER DELAHAYE
Mont-Saint-Aignan (S.-Inf.)

CHARLES DELBRUCK
Valentigney (Doubs)

HENRI DESCLAIS
Paris

LOUIS DUFOUR
Lamonzie-Saint-Martin (Dord.)

PIERRE DURAND
Saint-Quentin

R. H. ESNAULT
Montpellier

ANDRÉ ESPAZE
Brassac (Tarn)

E. C. FABRE
Lille

HENRI FAILLETTAZ
Moncaret (Dord.)

DANIEL FILHIOL
Saïgon

ANDRÉ FLAMENT
Clairac (L.-et-G.)

H. G. FRICKER
Strasbourg

E. A. FUCHS
Crest (Dr.)

DANIEL GALLAND
Strasbourg

PHILIPPE GILLIÉRON
Paris

ROBERT GIRARD
Montpellier

FRANÇOIS GOGUEL
Paris

JEAN GOGUEL
Paris

MARCEL GOSSELIN
Calais

FRANÇOIS GRANDCHAMP
Amiens

ALFRED GRIESBECK
Metz

ROBERT GRIMM
Lyon

ANDRÉ HAPPEL
Aumônier militaire

CHARLES HEDRICH
Saint-Germain-en-Laye

EMMANUEL JORDAN
Montluçon

PIERRE JOUDRIER
Epinal

ERNEST JUTEAU
Epinal

RODOLPHE KASSEV
Arnauville (S.-et-O.)

ROBERT KEHRLI
Bischwiller (B.-Rh.)

EMMANUEL LA GRAVIÈRE
Paris

DANIEL LAUVERJAT
Fonts-du-Pouzin (Ard.)

GABRIEL LE BRAS
Paris

RENÉ LE GOFF
Nantes (L.-Inf.)

CHARLES L'ÉPLATTENIER
Saint-Dié (Vosges)

RENÉ LESPINASSE
Le Cateau (Nd)

PIERRE LESTRINGANT
Paris

ANTOINE LETHEL
Rochefort-sur-Mer

ANDRÉ LÉVI ALVARES
Saint-Etienne

ALBERT LIENHARD

EDOUARD LOBSTEIN
Lixheim (Moselle)

MARC LODS
Sceaux (Seine)

PIERRE LORTIC
Le Pouzin (Ard.)

ALFRED LOUP
Cannes

R. J. LOVY
Paris

GEORGES LUDMANN
Creil (Oise)

DIONISIO MANGADO
Aussillon (Tarn)

DANIEL MANN
Montpellier

GEORGES MARCHAL
Paris

H. I. MARROU
Châtenay (Seine)

CHARLES MATHIOT
Vesoul

PIERRE MAURY
Paris

CHRISTIAN MAZEL
Le Chambon (Hte-L.)

JEAN MÉTAYER
Montpellier

ETIENNE MEYER
Paris

LOUIS MORDANT
Lillebonne (S.-Inf.)

ANDRÉ MOREL
Devesset (Ard.)

ADOLPHE MOSCHEROSCH
Berck-Plage

MAURICE MOUSSEAUX
Neuilly-sur-Seine

JACQUES MUNTZ
Versailles

RODOLPHE PETER
Strasbourg

ALPHONSE PEYRONEL
Saint-Hippolyte (Gd)

J. R. PFENDER
Chomerac (Ard.)

ANDRÉ PICARD
Paris

PHILIPPE POINCENOT
Montbéliard

ANDRÉ POULAIN
Dieppe

OLIVIER PRUNET
Courcelles (Mos.)

ROLAND DE PURY
Lyon

JACQUES RENNES
Sauveterre-de-Béarn

PAUL RICHARDOT
Bergerac (Dord.)

FRANC DE ROBERT
Mont-de-Marsan

ANDRÉ CHARLES ROCHE
Blida (Alg.)

JEAN ROUGET
Elbeuf (S.-Inf.)

ANDRÉ ROUVERAND
Valréas (Vse)

RICHARD SAUTTER
Grenoble

CHRISTIAN SCHMIDT
Diedendorf (B.-Rh.)

EDGAR HOYT SMITH

FRÉDÉRIC STROHM
Domfessel (B.-Rh.)

THÉOBALD SUSS
Saint-Ouen

A. P. TROCMÉ
Le Chambon (Hte-L.)

ALBERT TRUBERT
Montpellier

PIERRE VALLOTTON
Combas (Gd)

PIERRE VILLARET
Saint-Amans-Soult (Tarn)

WILHELM VISCHER
Montpellier

HENRI WEHRLIN
Colmar

CHARLES WESTPHAL
Paris

MARTIN WILHELM
Paris

DENISE WOHLWERTH
Strasbourg

ROBERT WOLFF
Strasbourg

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE ET UNIVERSITAIRE DE STRASBOURG

BIBLIOTHÈQUE UNIVERSITAIRE DE POITIERS

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE, MONTPELLIER

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE, STRASBOURG

LES ÉTUDIANTS DE LA
FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

AUTRES PAYS

Dr E. DINKLER
Marburg (Allemagne)

WALTER GRUNDMANN
Waltershausen (Allemagne)

FERNAND BARTH
Bruxelles

DAVID BLUME
Bruxelles

ÉTIENNE BURNAND
Fontaine-l'Evêque

ROBERT COLLINET
Verviers

PIERRE FAVRE
Jemappes

F. L. GANSHOF
Gand et Bruxelles

PAUL GRÆFFE
Bruxelles

J. HALKIN
Liège

ÉMILE JÉQUIER
Frameries

BÉDA RIGAUX
Bruxelles

MATHIEU SCHŸNS
Bruxelles

WILLIAM THONGER
Bruxelles

CLAUDE DE MESTRAL
Montréal

HOLGER MOSBECH
Copenhague

JOHN W. BEARDSLEE JR.
New Brunswick (N. J.)

GEORGES FLOROVSKY
New York

PAUL L. GARBER
Decatur (Ga)

HOLT H. GRAHAM
Evanston (Ill.)

ROBERT M. GRANT
Sewanee (Tenn.)

PAUL S. MINEAR
Newton Center (Mass.)

ARTHUR D. NOCK
Cambridge (Mass.)

PIERSON PARKER
New York

WILHELM PAUCK
Chicago (Ill.)

OTTO A. PIPER
Princeton (N. J.)

VINCENT F. POTTLE
Philadelphie (Penn.)

DONALD F. ROBINSON
Cooperstown (N. Y.)

J. COERT RYLAARSDAM
Chicago (Ill.)

PAUL SCHUBERT
New Haven (Conn.)

HOWARD L. SCHUG
Abilene (Texas)

LAWRENCE S. THOMSON
Lexington (Ky.)

ELWYN E. TILDEN
Easton (Pa.)

HAROLD R. WILLOUGHBY
Chicago (Ill.)

R. R. WILLIAMS
Durham (Angleterre)

H. E. WOOD
Birmingham

H. GEORGE WOOD
Birmingham

CARL MARTIN EDSMAN
Lund

ANDRÉ LABHARDT
Neuchâtel

AUGUSTE LEMAITRE
Genève

JEAN-LOUIS LEUBA
Bâle

CHARLES MASSON
Lausanne

EDOUARD MAURIS
Lausanne

MAURICE NEESER
Neuchâtel

MARC SAVARY
La Chaux-du-Milieu (Ntel)

CHARLES GABRIS
Bratislava (Tchécoslovaquie)

BIBLIOTHÈQUE DU SCOLASTICAT L'IMMACULÉE CONCEPTION, MONTRÉAL

THEOLOGISKA FAKULTATEN VID ABO AKADEMI, ABO (FINLANDE)

BIBLIOTHÈQUE PUBLIQUE ET UNIVERSITAIRE, GENÈVE

BIBLIOTHÈQUE CANTONALE ET UNIVERSITAIRE, LAUSANNE

FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ, LAUSANNE

FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'ÉGLISE LIBRE DU CANTON DE VAUD, LAUSANNE

Remarques sur les « sommaires » de Actes 2. 42 à 5

PAR

PIERRE BENOIT

ES RÉCITS des premiers chapitres des Actes, concernant la vie intérieure et le rayonnement apostolique de la communauté primitive, sont distingués et joints par des « sommaires » dont a depuis longtemps relevé l'intérêt : sortes de tableaux d'ensemble ui dépeignent d'une façon générale des traits ou des attitudes de la mmunauté, dont les récits adjacents fournissent des illustrations articulières. Trois d'entre eux se signalent par leur étendue : 2. 42-47; 32-35; 5. 12-16, et se distinguent nettement des notations sur accroissement continu de la communauté, également générales mais eaucoup plus brèves, dont l'auteur des Actes a parsemé tout son vre [1]. Ces notations, en effet, sont de simples relais qui jalonnent marche du récit, comme des signes de ponctuation qui soulignent facilitent le progrès du discours : selon une expression heureuse de de Zwaan [2], ce sont des « stops » plutôt que des « summaries ». u contraire, les trois sommaires dont nous parlons, tout en renfer-ant eux-mêmes des exemples de ce refrain constant (2. 47b; 5. 14), étendent donner davantage : de vrais petits tableaux récapitulatifs ır la vie de la première communauté [3].

Leur composition littéraire toutefois, si on l'analyse quelque peu, ésente des traits insolites [4]. On y perçoit des surcharges qui sont

[1] 2. 47b; 5. 14; 6. 7; 9. 31; 12. 24; 16. 5; 19. 20. Et voir aussi, en cours de récits, 15b; 2. 41b; 4. 4; 6. 1a; 9. 42; 11. 21, 24b; 13. 48 s.; 14. 1, 21; 17. 4, 12; 18. 8;). 10.

[2] *Harvard Theol. Rev.*, XVII, 1924, 103.

[3] Les sommaires des Evangiles auxquels on les compare volontiers, tels que arc 3. 7-12; Luc 6. 17-19; 4. 41, sont quelque peu différents et occupent une osition intermédiaire entre ces « stops » et ces « summaries ». Ils sont plus étendus ıe les premiers, mais gardent une portée plus générale et plus vague que les conds. Par ailleurs l'Evangile de Luc présente d'excellents exemples de « stops » : 80; 2. 40, 52; 4. 14, 37 (cf. Marc 1. 28), etc.

[4] En outre des commentaires et des ouvrages qui étudient les sources des ctes en général, on trouvera des études plus détaillées sur ces sommaires dans : ÜNGST, *Die Quellen der Apg*, 1895, 51-56; K. LAKE, *The Beginnings of Christianity*, ol. V, 141 ss.; H. J. CADBURY, *ibid.*, 397 ss.; L. CERFAUX, *Ephem. Theol. Lov.*, XIII, 936, 673-680 et XVI, 1939, 5 ss.; JOACHIM JEREMIAS, *Zeitschr. f. d. ntl. Wiss.*, XXXVI, 1937, 206 s.

venues rompre une trame primitive plus simple et en briser le fil. Chacun de ces sommaires renferme, outre des traits qui lui sont propres, d'autres traits qui se retrouvent, et mieux à leur place, dans les deux autres; d'où résultent, entre ces trois petits tableaux, des parallélismes frappants qui prennent figure de véritables doublets. C'est ainsi que, de l'avis de tous, le fil naturel du deuxième sommaire est rompu par l'intrusion du v. 33 et que, dans le premier sommaire, les v. 44-45 sont une anticipation résumée du deuxième.

Cependant l'explication de ce fait littéraire varie considérablement suivant les critiques et paraît demander révision [1]. Nous le montrerons en particulier à propos de deux des plus récentes tentatives, celles du chanoine Cerfaux et du professeur Joachim Jeremias [2]. Pour ce dernier, l'état primitif des sommaires comportait 2. 41-42; 4. 32, 34-35; 5. 11-14; tout le reste serait dû à des élargissements rédactionnels, 2. 43 étant inspiré de 5. 11-12a; 2. 44-45 de 4. 32, 34-35; 2. 46a de 5. 12b; 2. 46b de 2. 42; 2. 47 de 5. 13b-14; 4. 33a de 5. 42; 4. 33b de 2. 47a; enfin 5. 15-16 de 8. 6s. et 19. 11s. M. Cerfaux, de son côté, regarde comme couche ancienne 2. 46-47a; 4. 32, 34-35; 5. 11-16, attribue 2. 41-42 à l'activité rédactionnelle de Luc, et fait dériver 2. 43 de 5. 11-12a; 2. 44 s. de 4. 32, 34-35; 2. 47b de 5. 14; 4. 33b de 5. 13b; quant à 4. 33a, ce verset aurait figuré primitivement entre 5. 12a et 12b.

Ces analyses se rencontrent sur plusieurs points, qui s'imposent en effet, tels l'emprunt de 2. 43 à 5. 11-12a et celui de 2. 44-45 à 4. 32, 34-35, mais elles divergent notablement sur bien d'autres. Ne pourrait-on envisager une analyse différente, qui aurait l'avantage de discerner dans les trois sommaires une distribution analogue de la couche primitive et des additions rédactionnelles ? Je propose en effet de regarder comme primitifs : 2. 42, 46-47; 4. 32, 34-35; 5. 12a, 15-16, et comme secondaires : 2. 43-45; 4. 33; 5. 12b-14 (voir le tableau p. 3).

Pour le deuxième sommaire tout le monde est à peu près d'accord : 4. 34-35 suit normalement 4. 32, ces trois versets donnant un tableau continu et homogène de la mise en commun des biens dans la communauté primitive, tandis que le v. 33 insère au milieu de ce tableau l'idée différente de la prédication apostolique et de son succès auprès des foules. — Mais n'en va-t-il pas de même pour le troisième sommaire, où les versets 15-16 suivent fort bien le v. 12a [3] pour décrire l'activité

[1] L'ancienne école de la *Quellenkritik* des Actes, représentée par Spitta, Jüngst, etc., a essayé d'expliquer le caractère composite de ces passages par la fusion des deux mêmes sources A et B, voire de l'activité rédactionnelle R, qu'elle distingue dans le reste des Actes. Mais les résultats ainsi obtenus n'emportent pas la conviction.

[2] Cf. la note 4 de la page 1.

[3] Sic Wellhausen, *Kritische Analyse der Apg.*, 1914, 10; Goguel, *Introd. au N. T.*, III, 1922, 186 s.; et bien d'autres.

II. 42-47

42 ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες
τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ,
τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς.

43 *'Εγίνετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος·*
πολλὰ δὲ τέρατα καὶ σημεῖα
διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο.

44 *Πάντες δὲ οἱ πιστεύσαντες*
ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἶχον ἅπαντα κοινά,

45 *καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις*
ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ
πᾶσιν, καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν.

46 Καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες
ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ,
κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον,
μετελάμβανον τροφῆς
ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας,

47a αἰνοῦντες τὸν θεὸν
καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν.

47b 'Ο δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σῳζομένους
καθ' ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό.

IV. 32-35

32 τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν καρδία καὶ ψυχὴ μία,
καὶ οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι,
ἀλλ' ἦν αὐτοῖς πάντα κοινά.

33 *Καὶ δυνάμει μεγάλῃ ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τοῦ κυρίου 'Ιησοῦ τῆς ἀναστάσεως,*
χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς.

34 Οὐδὲ γὰρ ἐνδεής τις ἦν αὐτοῖς·
ὅσοι γὰρ κτήτορες χωρίων ἢ οἰκιῶν ὑπῆρχον, πωλοῦντες ἔφερον τὰς τιμὰς τῶν πιπρασκομένων

35 καὶ ἐτίθουν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων·
διεδίδοτο δὲ ἑκάστῳ
καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν.

V. 12-15

[11 καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐφ'ὅλην τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας ταῦτα.]

12a Διὰ δὲ τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων
ἐγίνετο σημεῖα καὶ τέρατα πολλὰ
ἐν τῷ λαῷ·

12b *Καὶ ἦσαν ὁμοθυμαδὸν πάντες*
ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶντος·

13 *τῶν δὲ λοιπῶν οὐδεὶς ἐτόλμα κολλᾶσθαι αὐτοῖς,*
ἀλλ' ἐμεγάλυνεν αὐτοὺς ὁ λαός.

14 *Μᾶλλον δὲ προσετίθεντο πιστεύοντες*
τῷ κυρίῳ,
πλήθη ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν·

15 ὥστε καὶ εἰς τὰς πλατείας
ἐκφέρειν τοὺς ἀσθενεῖς
καὶ τιθέναι ἐπὶ κλιναρίων καὶ κραβάττων,
ἵνα ἐρχομένου Πέτρου
κἂν ἡ σκιὰ ἐπισκιάσῃ τινὶ αὐτῶν.

16 συνήρχετο δὲ καὶ τὸ πλῆθος
τῶν πέριξ πόλεων 'Ιερουσαλήμ,
φέροντες ἀσθενεῖς καὶ ὀχλουμένους
ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων,
οἵτινες ἐθεραπεύοντο ἅπαντες.

thaumaturgique des apôtres, alors que les versets intermédiaires introduisent des idées, sinon contradictoires du moins disparates : la réunion assidue des fidèles (?) dans le portique de Salomon, les sentiments complexes de la foule, enfin le refrain bien connu, qui court à travers tous les Actes, sur l'accroissement continu de la jeune communauté ? Le ὥστε καί du v. 15 et la conséquence qu'il introduit (afflux des malades) ne s'explique-t-il pas mieux après le v. 12a (puissance thaumaturgique des apôtres) qu'après le v. 14 (croissance de la communauté) [1] ? Attribuer 12b-14 à la trame primitive du troisième sommaire, comme le font MM. Cerfaux et Jeremias, paraît donc difficile. — Enfin, pour en venir au premier sommaire, il semble encore évident, comme tous deux l'ont bien vu, que les versets 2. 43-45 sont des éléments secondaires pris d'ailleurs, mais j'ajouterai qu'ici encore ils sont venus s'intercaler entre des versets d'une couche plus ancienne, dont ils ont brisé le fil : les v. 46-47 suivent en effet fort bien le v. 42, décrivant en détail la vie commune de prière et de rayonnement apostolique que ce v. 42 énonçait en une formule balancée et lapidaire, tandis que les idées de la crainte parmi le peuple (43a), des miracles et des prodiges (43b), de la communauté des biens (44-45) sont des idées étrangères au sujet de ce premier sommaire [2]. Ceci suppose, contre M. Cerfaux, que le v. 42 relève bien de la couche primitive et non de l'activité rédactionnelle secondaire [3]. Il est vrai que les deux traits de la διδαχὴ τῶν ἀποστόλων et de la κοινωνία peuvent sembler dépasser l'horizon du premier sommaire et anticiper sur celui des deux autres; c'est ce qui pousse M. Cerfaux à y voir un petit préambule rédactionnel où Luc synthétise par avance tous les divers aspects de la vie de la communauté primitive. Mais on pourrait faire droit à cette observation, dans la mesure où elle paraît fondée, en admettant simplement qu'un rédacteur a en effet élargi, par les deux premiers termes énoncés en 42a, le début primitif du deuxième sommaire dont les traces sont demeurées en 42b. Encore cette concession n'est-elle peut-être pas nécessaire. La διδαχὴ τῶν ἀποστόλων pourrait bien n'être pas si étrangère au sujet du premier sommaire

[1] Cf. entre autres Jüngst, *l. l.*, 51 s. et Lake, *Beginnings*, IV, 53 s., qui évoquent avec raison la construction analogue de 19. 11. En revanche H. H. Wendt (*Komm. Meyer*) réussit à trouver dans l'état actuel du troisième sommaire, comme aussi dans celui des deux autres, une suite logique très satisfaisante. Harnack (*Die Apostelgeschichte*, 1908, 167) rattache le v. 15 au v. 13 et ne regarde que le v. 14 comme interpolé; id., V. Rose, *Revue biblique*, 1898, 341.

[2] Il est peu naturel d'expliquer la crainte du v. 43 par l'impression qu'aurait produite sur la foule l'événement de la Pentecôte; sic Wendt, Loisy, et d'autres.

[3] D'ailleurs M. Cerfaux lui-même paraît disposé en d'autres endroits de son article (p. 673 et 680) à rattacher 2. 43 au « Document » que reçoit et utilise Luc. — Quant au v. 41, je préfère y voir la conclusion du récit 2. 1-40 plutôt que le commencement du sommaire 42-47, tout en reconnaissant que Luc a rédigé cette conclusion sous la forme d'une transition (οἱ μὲν οὖν) qui scande la marche de son récit et y introduit son leitmotiv favori sur la croissance de la communauté.

qu'il paraît au premier abord : cet enseignement apostolique n'est-il pas étroitement associé à la vie de prière liturgique ?[1] n'avait-il pas sa place privilégiée au cours des repas où se célébrait la « fraction du pain », c'est-à-dire peut-être l'Eucharistie ?[2] et n'est-il pas discrètement exprimé au v. 47a dans cette « louange de Dieu » qui rencontre la faveur de tout le peuple (comparer 4. 33, qui dérive, nous le verrons, de 2. 47a; et aussi 5. 42, qui, tout en résumant 2. 46-47, explicite davantage l'idée de prédication) ?[3] Quant à la κοινωνία, il n'est peut-être pas nécessaire d'y reconnaître un terme spécifique, d'origine « pythagoricienne », qui désignerait la communauté *des biens*[4], car on peut aussi y voir simplement cette union des esprits et des cœurs que décrit le premier sommaire[5] et qui se retrouve exprimée par le même mot dans d'autres passages du Nouveau Testament (Gal. 2. 9; Ph. 6; 1 Jo. 1. 3, 6, 7)[6].

Pour expliquer les additions rédactionnelles qui sont venues élargir la forme primitive de chacun de ces sommaires, il suffit de recourir aux autres sommaires, et aussi aux récits qu'ils encadrent. 2. 43 est emprunté manifestement à 5. 11-12a, ainsi qu'on l'a déjà bien vu : cette mention inattendue de la crainte dans le peuple (43a), que suit sans lien logique perceptible (remarquer la succession maladroite des deux δέ) l'énoncé des pouvoirs thaumaturgiques des apôtres (43b)[7], ne s'explique bien qu'en 5. 11-12, où ces deux idées disparates représentent respectivement la conclusion de l'épisode d'Ananie et de Saphire, où la crainte est parfaitement motivée, et le début du troisième sommaire. De même 2. 44-45 est un résumé de 4. 32, 34-35;

[1] WELLHAUSEN, *l. l.*, 5, voit dans cette διδαχή l'enseignement à l'intérieur de la communauté, distinct de la prédication aux gens du dehors. La remarque peut valoir pour ce contexte précis, mais il est certain que διδάσκειν sert aussi dans ces chapitres à désigner la prédication au dehors : cf. 4. 2, 18; 5. 21, 25, 28, 42.

[2] O. BAUERNFEIND (*Theol. Handkomm.*, V, 1939, 54) rapporte les quatre termes du v. 42 à la célébration de l'Eucharistie : c'est dans ces réunions liturgiques que l'on « enseignait », que l'on apportait ses « aumônes » (pour ce sens de κοινωνία cf. Rom. 15. 26), que l'on « rompait le pain » et que l'on « priait ».

[3] La traduction possible « rendant grâces (à Dieu) en présence de tout le peuple », proposée comme alternative par K. LAKE (*Beginnings*, IV, 30) — pour ce sens de χάριν ἔχειν, cf. Luc 17. 9; 1 Tim. 1. 12; 2 Tim. 1. 3; et *les class.*, *Pap.*, BAUER, *Wörl.* ³, col. 1454 — paraît moins probable. L'idée de « faveur auprès du peuple » (sic PREUSCHEN, BAUERNFEIND,...) va mieux au contexte et se trouve confirmée par les reprises de 4. 33; 5. 13.

[4] CAMPBELL (*Journ. of Bibl. Lit.*, LI, 1932, 374 s.) voit ici, comme en Heb. 13. 16, l'esprit de libéralité, qui s'exprimera en fait par des contributions pécuniaires.

[5] BAUER, *Wörl.* ³ 729 : « die Gemeinschaft, das (brüderliche) Zusammenhalten ». Analogues, les comm. de WENDT, ZAHN, PREUSCHEN et A. CARR, *Expositor*, May 1913, 458-464.

[6] Les versions latines (*communicatione fractionis panis*), coptes et syriaque ont pensé à la communion du rite eucharistique.

[7] Certains témoins (ℵ A C Vg) ont voulu remédier à cet état de choses en reportant l'idée de la crainte après la mention des miracles. Il paraît difficile de voir dans cet arrangement le texte primitif, ainsi que le fait ROPES, *Beginnings*, III, 24.

sur ce point aussi tout le monde est d'accord [1]. Dès lors, n'est-il pas plus simple d'expliquer l'addition pratiquée dans le deuxième sommaire 4. 33 [2] comme inspirée du premier (2. 47a) ? Faire dériver 4. 33a de 5. 42, ainsi que le veut M. Jeremias, ne paraît pas nécessaire, d'autant plus que ce dernier verset est *lui*-même nettement rédactionnel et résume 2. 46-47a. Pour la même raison je répugne à expliquer, avec M. Cerfaux, 4. 33b par 5. 13b que je tiens pour également rédactionnel. Quant à imaginer que 4. 33a figurait primitivement entre 5. 12a et 12b, cela semble encore plus difficile, d'une part parce que ces deux moitiés de verset n'appartiennent pas à une même couche, et d'autre part parce que les remaniements rédactionnels de ces sommaires ne procèdent jamais par retranchement et déplacement de textes, mais bien plutôt par additions qui complètent et créent des doublets. Que 4. 33a s'explique comme une reprise de 2. 47a, on l'admettra si l'on reconnaît que la χάρις μεγάλη de 33b désigne, non la grâce divine qui assiste les apôtres, mais la faveur qu'ils rencontrent auprès du peuple, comme en 2. 47a [3], et d'autre part que le témoignage apostolique de 33a trouve déjà une certaine amorce dans la « louange de Dieu » de 2. 47a; que si ce dernier rapprochement s'avère fragile, il suffira de penser que le rédacteur a voulu mentionner ici ce témoignage rendu à la résurrection du Christ dont parlent si souvent les Actes (1. 22; 2. 32; 3. 15; 5. 30-32, etc.). — Les amplifications rédactionnelles du troisième sommaire s'expliquent aisément de même manière [4]. 5. 12b est repris de 2. 46a, avec influence conjointe de 3. 11; 5. 13 répète l'idée de 2. 47a, déjà reprise en 4. 33b, avec addition d'une expression assez curieuse sur l'éloignement révérentiel de la foule (5. 13a) qui paraît reprendre l'idée de la crainte du peuple (5. 5, 11) selon la portée générale qu'elle a reçue en 2. 43a. Quant à 5. 14, ce verset ne fait que s'inspirer de 2. 47b et d'autres passages analogues comme 14. 1; 17. 4, 12; 18. 8, pour introduire le leitmotiv sur l'accroissement continu de la communauté. La suite du troisième sommaire, 5. 15-16, appartient, nous l'avons dit, à son état primitif et l'on ne voit aucune raison d'y reconnaître, avec M. Jeremias, une imitation de 8. 6 s. et de 19. 11 s. 8. 6 s. ne présente aucune analogie notable, si ce n'est la rencontre toute naturelle d'« esprits impurs »

[1] Mais il n'est pas exact de présenter tout le premier sommaire 2. 43-47 comme un résumé du deuxième 4. 32-35; sic GOGUEL, *Intr. au N. T.*, III, 186; et cf. LAKE, *Beginnings*, V, 142 ss.

[2] Pour HARNACK, *Die Apostelgeschichte*, 167, il ne s'agit pas là d'une addition, mais d'un déplacement : le v. 33 se rattacherait normalement au v. 31, et le v. 32, début du morceau 32, 34, 35, aurait été inséré trop tôt par mégarde; de même MOFFATT, *Introd. N. T.*, 1918, 311.

[3] Cette idée sera encore reprise dans les additions au troisième sommaire, et l'on pourrait proposer cette filière de dépendance verbale : χάρις (2. 47a) — χάρις μεγάλη (4. 33a) — μεγαλύνειν (5. 13).

[4] L. DIEU, *Rev. bibl.*, 1921, 93 ss., prétend expliquer les choses en sens inverse, et fait dériver 2. 46-47 de 5. 12b-14.

à propos de guérisons miraculeuses [1] et, si 19. 11 s. constitue un parallèle assez frappant, c'est sans doute parce que Luc lui-même a voulu ce parallélisme entre l'activité thaumaturgique de Paul et celle des premiers apôtres.

Ce qui recommande le plus l'analyse littéraire proposée ici, c'est qu'elle aboutit à reconnaître un traitement analogue des trois sommaires sous la main du rédacteur. Dans les trois cas, il a pratiqué une addition pour élargir la portée du sommaire en fonction des thèmes développés dans les deux autres : au thème de la vie pieuse et édifiante, sanctionnée par la faveur du peuple, il a ajouté par de brèves anticipations les thèmes de l'activité thaumaturgique et de la communauté des biens; à propos du thème de la communauté des biens, il a fait un bref rappel du premier, rayonnement apostolique et faveur auprès du peuple; enfin, pour renforcer le thème de l'activité thaumaturgique, il a de nouveau évoqué la vie commune édifiante et la faveur mêlée de crainte du peuple.

De plus, dans les trois cas, le rédacteur a pratiqué cette addition *au milieu du sommaire préexistant*, ou plus exactement un peu après son début. Intervention consciente et calculée, qui avait sans doute le désavantage de briser quelque peu la suite logique du texte, mais qui avait l'avantage, assez grand à ses yeux pour compenser ce désavantage, de garder intacts le début et la fin du sommaire primitif, c'est-à-dire les points par lesquels il s'attachait au contexte des récits.

Cela nous amène à la conclusion importante que le rédacteur trouvait ces sommaires déjà organisés avec les récits qu'ils résument et généralisent. Donnée d'ailleurs bien vraisemblable en soi, et qui reçoit une confirmation décisive dans le fait qu'il lisait le début du troisième sommaire (5. 12) à la suite immédiate de la conclusion de l'épisode d'Ananie-Saphire (5. 11), puisqu'il a laissé, non sans gaucherie, ces deux versets étroitement associés dans l'emprunt qu'il en a fait en 2. 43.

Le rédacteur qui est intervenu si maladroitement peut-il être Luc lui-même ? Cela paraît difficile. Quoi qu'il en soit de la part exacte que celui-ci a prise dans la composition de 2. 42 à 5, soit qu'il ait organisé lui-même cet ensemble de trois sommaires et de trois récits, soit qu'il l'ait reçu sous forme d'un ancien document judéo-chrétien, ainsi que le pense M. Cerfaux, il semble certain qu'il est bien le principal responsable des ch. 2, 42 à 5 dans leur état actuel de rédaction [2]. Serait-ce donc lui encore qui, retouchant une dernière fois son œuvre,

[1] Cette association qui résulte de la nature même des choses était déjà surabondamment fournie par l'Evangile, cf. Luc 6. 18; 7. 21; 8. 2, etc.

[2] Le caractère « lucanien » de cet ensemble, comme aussi sa dépendance de sources anciennes probablement écrites, ressortent fortement d'une étude du vocabulaire et du style; cf. en particulier L. CERFAUX, *Eph. Theol. Lov.*, XVI, 1939, 6 ss.

aurait remanié les sommaires de la façon que nous venons d'analyser ? La gaucherie de ces remaniements nous détourne de le croire.

Il y a plus : la langue de ces additions présente plusieurs singularités qui dissuadent de les attribuer à Luc. Sans doute peut-on y relever quelques termes qui sont bien de son vocabulaire, comme 2. 44 s. οἱ πιστεύσαντες, ἐπὶ τὸ αὐτό, καθότι; 5. 12b ὁμοθυμαδόν; 5. 14 προσετίθεντο; mais il est clair que le rédacteur les doit aux passages dont il s'est inspiré pour faire ces additions. Trois termes seulement pourraient être notés, que le rédacteur n'a pu prendre dans le contexte immédiat et qui sont pourtant assez caractéristiques de Luc; ce sont : διαμερίζειν (2. 45; cf. Luc 11. 17 s.; 12. 52 s.; 22. 17; 23. 34; Actes 2. 3); κολλᾶσθαι (5. 13; cf. Luc 15. 15; Actes 8. 29; 9. 26; 10. 28; 17. 34); μεγαλύνειν (5. 13; cf. Luc 1. 46, 58; Actes 10. 46; 19. 17). Encore ces mots n'ont-ils rien de rare et ont-ils pu être utilisés par n'importe quel écrivain, surtout s'il était familier avec l'œuvre de Luc. Les indices en sens contraire sont d'ailleurs bien plus frappants. Ce sont d'abord des tournures dont Luc ne se sert pas d'ordinaire, ou du moins qu'il n'utilise pas de cette façon :

2. 43 ἐγίνετο πάσῃ ψυχῇ φόβος; Luc écrit normalement φόβος ἐπὶ acc., cf. 5. 5, 11; 19. 17 et aussi Luc 1. 12, 65; de plus il n'emploie πᾶσα ψυχή qu'en 3. 23 dans une citation des LXX (mais cf. Rom. 2. 9; 13. 1; Apoc. 16. 3); διὰ τῶν ἀποστόλων semble contraire à l'usage de 5. 12; 14. 3; 19. 11 διὰ τῶν χειρῶν (τ. ἀπ.), encore qu'on puisse citer 2. 22; 4. 16 en faveur de la tournure plus brève;

2. 45 ὑπάρξεις est un mot rare que Luc n'emploie jamais, car il écrit τὰ ὑπάρχοντα, cf. 4. 32 et huit fois dans l'Evangile;

4. 33 τὸ μαρτύριον ne se rencontre jamais en ce sens dans l'œuvre de Luc; mais cf. 1 Cor. 1. 6; 2. 1;

5. 12 ὁμοθυμαδόν, si fréquent dans les Actes, y accompagne toujours un verbe qui désigne une action, une démarche, qu'on fait « ensemble », « d'un même accord »; avec le verbe statif « être », Luc dit plutôt ὁμοῦ, ἐπὶ τὸ αὐτό, cf. 2. 1; Luc 17. 35;

5. 14 πλήθη; Luc emploie toujours ce mot au singulier; cf., en ce sens de « une masse », « un grand nombre », 14. 1; 17. 4; 28. 3; Luc 6. 17.

Il faut en outre relever les gaucheries de style, pour ne pas dire les incorrections, qui s'observent dans ces versets et donnent tant de peine aux exégètes. La répétition de ἐγίνετο en 2. 43 est pauvre et inélégante. On ne sait trop à quoi rapporter le ἐπὶ τὸ αὐτό de 2. 44, ce qui a amené de nombreux témoins à ajouter ἦσαν. En 2. 45 αὐτά est moins clair que τὰς τιμάς de 4. 34. L'ordre des mots en 4. 33a est si obscur et ambigu qu'aucune des variantes textuelles n'a réussi à y remédier vraiment. Les exégètes ne parviennent pas non plus à savoir si les πάντες de 5. 12b sont les apôtres de 12a ou l'ensemble des fidèles implicitement suggérés par l'opposition des λοιποί.

Enfin l'exagération manifeste de 5. 13a, qui contredit 13b-14, dénote plus de zèle que d'habileté à renchérir sur les données de Luc.

Tel semble, en effet, avoir été l'intention du rédacteur qui a composé ces interpolations : il a voulu renforcer les sommaires de Luc pour mieux les adapter au double rôle, préparatoire et généralisateur, qu'ils jouent par rapport aux récits. C'est ainsi que l'addition de 2. 43 anticipe sur la guérison miraculeuse du boiteux et que celle de 5. 13-14 souligne l'enthousiasme populaire qui va pousser les Sanhédrites à intervenir de nouveau, en même temps qu'il leur interdira de prendre des mesures trop radicales contre les apôtres. Et en même temps les additions renchérissent sur le caractère généralisateur des sommaires primitifs. Par ex. 2. 44 s. présente comme réalisée et mise en pratique par tous une communauté des biens que le deuxième sommaire décrivait avec plus de nuances comme un idéal de tous les cœurs (4. 32), réalisé seulement par les riches (4. 34) et sous le contrôle des apôtres (4. 35)[1]. Comparer de même πάντες οἱ ἀκούοντες de 5. 5-11 et πᾶσα ψυχή de 2. 43; χάρις de 2. 47 et χάρις μεγάλη de 4. 33; la crainte intimidée de 5. 5, 11 et οὐδεὶς ἐτόλμα κολλᾶσθαι αὐτοῖς de 5. 13a.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs des intentions qu'a pu avoir l'auteur des additions pratiquées dans les sommaires, il semble être établi, par le caractère maladroit de ses interventions et par la couleur de son style, que cet auteur n'est pas Luc. Celui-ci avait rédigé des tableaux homogènes et bien distincts, qui ne présentaient pas les répétitions, les doublets et les incohérences qui déparent le texte actuel. Ces désordres sont le fait d'un rédacteur postérieur, qui a défiguré l'œuvre de Luc en voulant la perfectionner.

On remarquera que cette analyse littéraire s'oppose à l'hypothèse fameuse de Harnack, dans la mesure où elle supprime plusieurs des doublets qui étaient un motif de distinguer deux sources parallèles A et B : 2. 43 (B) et 5. 12a (A); 2. 44-45 (B) et 4. 32-35 (A); 2. 46-47 (B) et 5. 12b-14 (A). Elle maintient assurément dans le même document les deux comparutions devant le sanhédrin, mais on sait qu'il n'y a pas là un véritable doublet : les deux scènes sont bien distinctes et cette dualité répond sans doute à une règle connue de la jurisprudence rabbinique, ainsi que l'ont montré K. Bornhäuser et Joachim Jeremias[2].

Quant à l'intervention d'un rédacteur retouchant l'œuvre de Luc, elle ne doit pas surprendre si l'on se rappelle que le livre des Actes présente encore bien d'autres inconséquences dans le style ou dans

[1] Cf. J. Weiss, *Das Urchristentum*, 1914, 49 ss. — On sait d'ailleurs que le deuxième sommaire représente déjà lui-même une certaine idéalisation de la réalité historique quand il décrit le partage des biens comme la règle ordinaire et quasi obligatoire des premiers frères, alors que le récit du geste de Barnabé le présente comme une générosité insolite, digne de mémoire, et que l'épisode d'Ananie rappelle clairement, par la bouche de Pierre, son caractère facultatif (5. 4a).

[2] Cf. *Zeitschr. f. d. nt. Wiss.*, XXXVI, 1937, 208-213.

l'arrangement des faits [1]. Certains critiques ont proposé de voir dans les Actes un travail imparfait et inachevé auquel Luc n'a pu mettre la dernière main et qui aura été édité par quelqu'un de ses amis ou de ses disciples [2]. Cette hypothèse plausible reçoit peut-être une confirmation de l'analyse littéraire qui a été proposée dans ces pages.

[1] Cf. en particulier HARNACK, *Die Apostelgeschichte*, ch. VI : « Die Inkorrektheiten und Unstimmigkeiten ».

[2] Cf. J. DE ZWAAN, « Was the book of Acts a posthumous edition ? », *Harv. Theol. Rev.*, XVII, 1924, 95-153.

Qui ex Deo natus est

(Jean 1, 13)

PAR

F. M. BRAUN

LES VERSETS 11-14 du prologue johannique se lisent dans toutes les éditions, sous la forme suivante : εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο...

Une variante assez curieuse est toutefois signalée. Au lieu du pluriel: [οι] ουκ εξ ... εγεννηθησαν qui se rapporte aux croyants, auxquels est donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, cette leçon concurrente : [ος] ουκ εξ ... εγεννηθη se réfère, non aux fidèles mais au Logos incarné lui-même, dans le mystère d'une naissance virginale, *non du sang ni de la volonté de la chair ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu.*

La controverse soulevée par ce texte est fort ancienne, puisqu'elle remonte à Tertullien. P. Sabatier [1] en avait, en son temps, admirablement rassemblé les données, sans cependant abandonner la leçon ordinaire. A la suite de Bauer, Holtzmann, Heitmüller, Lagrange, Soden, B. Weiss, Weizsäcker, Westcott, la plupart soutiennent le pluriel εγεννηθησαν, apparemment mieux attesté et plus conforme, semble-t-il, au contexte général de l'Evangile. Plusieurs néanmoins (Blass [2], Loisy [3], Resch [4], Zahn [5], plus récemment Büchsel [6] et Burney [7], et avec des réserves, v. Harnack [8]) se sont faits les défenseurs du

[1] *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica,* III, Reims, 1749, p. 388 s.

[2] *Evangelium secundum Joannem cum variae lectionis delectu,* 1902, p. XII et 2.

[3] *Le quatrième Evangile,* 2e éd., Paris, 1921, p. 101 ss.

[4] *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien (Texte und Untersuchungen,* X, 3), Leipzig, 1896, p. 57 s.

[5] *Das Evangelium des Johannes,* 6e éd., Leipzig, 1921, p. 74 s. et 711 s.

[6] *Das Evangelium nach Johannes (Das Neue Testament Deutsch),* Göttingen 1937, p. 527 s.

[7] *The aramaic origin of the Fourth Gospel,* Oxford, 1922, p. 35, 43 s.

[8] « Zur Textkritik und Christologie der Schriften des Johannes », *Studien zur Geschichte des Neuen Testaments und der alten Kirche,* Leipzig, 1931, p. 115 ss. Cette étude contient la plus vigoureuse critique qui ait été faite de la leçon ordi-

singulier εγεννηθη. Ils ont exposé leurs vues dans des études particulières ou dans des *excursus* relativement étendus. L'intérêt du problème et les questions qu'il engage nous ont invité à poursuivre cette enquête, en tenant compte des résultats enregistrés, tout en nous efforçant de les compléter et de les interpréter, plus qu'on ne l'a fait jusqu'à présent, en fonction de la tradition dont ils paraissent s'inspirer. La voie la plus sûre à suivre sera aussi la plus simple. Il s'agira tout d'abord de dresser une nouvelle fois la liste des principaux témoins en faveur de l'une et de l'autre leçon. Nous les soumettrons ensuite au jugement de la critique interne. Cela fait, il ne nous restera plus qu'à rechercher, dans la mesure du possible, l'origine de la tradition, à laquelle nous aurons estimé devoir accorder notre préférence.

I. INVENTAIRE DES PRINCIPALES AUTORITÉS

A. Témoins de la leçon I : [οι] ουκ εξ ... εγεννηθησαν

1. Manuscrits grecs, onciaux et cursifs : tous sans exception, compte tenu des variantes suivantes :

a) D omet οι ;
b) E omet ουδε εκ θεληµ. σαρκος;
c) E a του θεου au lieu de θεου;
d) A et B al pauci ont εγενηθησαν au lieu de εγεννηθησαν.

2. Versions : sous réserve des observations qui seront faites plus bas, à propos de *vet lat* et de *vet syr*, les versions (latines, syriaques, coptes, arméniennes, éthiopiennes) suivent le texte des manuscrits grecs.

3. Anciens écrivains ecclésiastiques : la plupart, postérieurs au IIIe siècle : Clément d'Alex. [1], Origène [2], Jean Chrys. [3], Cyrille d'Alex. [4], Théod. de Mops [5], al. — Ambroise [6] et Augustin [7] sont partagés entre les deux leçons.

naire. Quant à la variante [ος] ουκ εξ ... εγεννηθη, Harnack propose d'y voir une note marginale qui se serait introduite dans le texte, et qui aurait ensuite donné naissance à la leçon [οι] ουκ εξ ... εγεννηθησαν.

[1] *Strom.* II 13, 58 (*GCS* 15, p. 144, l. 17).

[2] *Johanneskommentar. Bruchst. aus Catenen* (*GCS Origenes IV*, p. 489, l. 28-31; 490, l. 14; 565, l. 19).

[3] *In sanctum Joannem Apostolum et evangelistam, hom.* 10 (*PG* 59, 76, 3).

[4] *In Joannem evangelistam* (*PG* 73, 153 D).

[5] *In Evangelium Joannis* (*PG* 66, 732 A et B).

[6] *Liber de Noe et Arca*, c. IV (*PL* 14, 366 B); *De Spiritu sancto*, lib. 2, c. 7 (*PL* 16, 756 A); *Expl. in ps 36, 48, 61* (*CSEL* 64, p. 96, l. 15-16; p. 364, l. 5-9; p. 396, l. 4-6).

[7] *In Joannem* (*PL* 35, 1395, n. 15); *Sermo 121 in Jo.* 1. 10-14 (*PL* 38, 679, n. 4); *De consensu Evangelistarum*, lib. 2, c. 3 (*CSEL* 43, p. 87, l. 1); *De peccatorum meritis et remissione*, lib. 2, c. 23 (*CSEL* 60, p. 110, l. 10-18); à remarquer cependant qu'au chapitre suivant la préférence de l'auteur va à la leçon II.

B. Témoins de la leçon II : [ος] ουκ εξ ... εγεννηθη

1. Manuscrits grecs : aucun à notre connaissance.

2. Versions :

a) *latines*. Parmi les manuscrits de la vieille version latine (*vet lat*), antérieure à saint Jérôme, qui présentent une assez grande diversité, on ne peut citer que le codex *b* (*Codex Veronensis*) du ve siècle, l'un des meilleurs (sinon le meilleur) représentants du texte européen. La plupart des autres ne sauraient entrer en ligne de compte, soit que la partie correspondante au prologue y fasse défaut, comme c'est le cas de *k* (*codex Bobiensis*), chef de file du texte africain, et de *d* (*codex Cantabrigiensis*), section latine du *codex Bezae*, sans doute antérieure au texte grec parallèle, — soit que, de date plus ou moins récente, ils aient été influencés par la *Vulgate* de saint Jérôme, lequel a recensé pour le N. T. un texte *vieille latine* d'après les manuscrits grecs alexandrins.

La leçon *qui natus est* de *b* se retrouve dans le *Liber Comicus* [1] ou lectionnaire de l'église de Tolède, d'après le manuscrit, originaire de l'abbaye de Silos, aujourd'hui conservé à la Bibliothèque nationale de Paris (nov. acq. lat. 2171) du xie siècle. Dom G. Morin en attribue la paternité à saint Hildefonse, évêque de Tolède (657-667) [2]. On y lit, au lundi de la première semaine de Carême : *Quoqquod autem receperunt eum dedit eis potestatem filios dei fieri his qui credunt in nomine ejus. Qui non ex sanguinibus neque ex volumptate viri sed ex deo natus est. Et uerbum caro factum est...* [3] Tout en dépendant de *vg*, sans doute d'après le *Toletanus*, le *L. C.* s'en écarte à de nombreux endroits. Ce qui est très compréhensible, étant donné que la *vg* ne parvint à s'imposer que peu à peu, l'ancienne version latine conservant au contraire longtemps son crédit [4], surtout dans la liturgie où l'on hésite toujours le plus à innover. Il est donc probable que la leçon *qui natus est* continua de figurer dans le *L. C.* d'après un manuscrit de *vet lat*, conforme à *b* et que (dans l'état très endommagé de *k*, où *Jo* fait défaut) il serait périlleux de préciser davantage, en le rapprochant de l'un des deux groupes, africain ou européen.

[1] *Liber Comicus, sive Lectionarius Missae quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur*, ed. D. G. Morin, O. S. B. (*Anecdota Maredsolana*)., Maredsoli, 1893.

[2] *Ibid.*, p. VIII s.

[3] *Ibid.*, p. 60.

[4] Saint Grégoire le Grand lui-même ne suivait la version de saint Jérôme qu'en réservant les droits de l'ancienne. Cf. *Expositio in librum B. Job : epist. introd.*, c. 5 (*PL* 75, 516 C) : « Novam vero translationem dissero; sed cum probationis causa exigit, nunc novam, nunc veterem per testimonia assumo; ut quia sedes apostolica cui Deo auctore praesideo, utraque utitur, mei quoque labor studii ex utraque fulciatur. »

b) *syriaques*. A l'appui de la leçon *natus est*, Zahn fait encore état de la vieille version syriaque [1], dont dépendent, plus ou moins directement les deux manuscrits Cureton (*Sy*^{c}) du ve siècle et sinaïtique (*Sy*^{s}) du IVe siècle. Comme la première page de Jo. fait défaut dans *Sy*^{s}, Zahn se réfère à *Sy*^{c},[2] qui va d'ailleurs de pair avec six très anciens manuscrits de la *Peschittâ* [3]. Une difficulté toutefois se présente. Le verbe *ethiled* (*natus est*) est au singulier, mais le pronom relatif sujet *de* (*qui*), de soi invariable, est déterminé par son antécédent *ilein* (*illi*), qui, lui, est au pluriel. Avec Burkitt, on serait tenté d'interpréter *ethiled* par une corruption du pluriel *ethiledou*, par suite d'une erreur d'haplographie, explicable par le fait qu'un *waw*, commence aussi le mot suivant. Mais cette solution est sans doute trop simple [4]. Car le singulier *ethiled*, correspond au grec εγεννηθη, qui est attesté en Occident au IIe siècle; et, comme nous le verrons plus bas, paraît bien avoir pénétré en Syrie, vers la même époque. D'autre part, on peut tenir pour très probable que le relatif ος ou οι (omis dans D et dans *a*, et peut-être inconnu de Tertullien [5]) ne se lisait pas dans le texte primitif. Pour ces raisons, Zahn estimait que le singulier *ethiled* devait être maintenu et que le sujet *ilein de* s'expliquerait vraisemblablement par l'influence du grec οι ουκ εξ ... εγεννηθησαν, reçu à Alexandrie. La leçon attestée par *Sy*^{c} serait alors une leçon confluente, résultant de deux traditions textuelles indépendantes.

Un autre témoignage syrien en faveur d'une leçon εγεννηθη nous est fourni par l'apocryphe connu sous le titre d'*Epistola XI Apostolorum*, de *Testament du Seigneur* ou d'*Entretien de Jésus avec ses*

[1] *Op. cit.*, p. 713 s.

[2] Voir dans le même sens les remarques de Mrs Agnes Smith Lewis, à qui nous sommes redevables de *Syr*^{s} (*Light on the four Gospels from Sinai Palimpsest*, London, 1913, p. 132) : « In the first chapter of John'Gospel, vers. 1-24 are completely wanting in the Sinai Palimpsest, because a leaf of it has been lost. We know, however, almost what they are in the Old Syriac, i. e. in the second century translation from which both the Sinai and the Curetonian Mss have sprung, or perhaps I would say, of which both are the legitimate descendants. »

[3] Ce sont d'après G. H. Gwilliam, les manuscrits n° 8 (v^e-VIIe s.), n° 10 (VIe s.), n° 14 (v^e-VIe s.), n° 26 (VIe-VIIe s.), n° 36 (sans doute ant. à 550), n° 37 (xe s.). Cf. T. ZAHN, *op. cit.*, p. 714.

[4] Tel était le sentiment de Mrs LEWIS, *op. cit.*, p. 133 s. : « Very different is the variant in vers. 13. It says : *Who* (pl.) *was born, not in blood and not of the will of the body*, etc., *nor of the will of man, but of God.* » — « Dr Burkitt considers that the mistake of the Peschittâ have a similar reading. The late Dr Frederik Blass, of Halle, on the other hand, considered that ἐγεννήθη is the true reading, and that it is appropriately followed by καὶ ὁ λόγος in vers 14 : *And the Word was made flesh* (in Syriac, *became a body*). Both reading state an actual fact, and while it may be difficult to decide which we prefer, we should not forget that the copy of the Gospel used by St Augustine in the fourth century must have said *qui natus est*. No one can now confidently maintain that the Fourth Gospel contains no allusion to the Virgin. birth. »

[5] *Cf.* T. ZAHN, *op. cit.*, p. 712 et A. v. HARNACK, *op. cit.*, p. 115 s.

disciples, lequel (sans rien dire de deux fragments latins [1]) nous est connu par une double version, copte [2] et éthiopienne [3]. Cette œuvre, toute farcie de réminiscences johanniques, est consacrée à de prétendus entretiens de Jésus avec ses Apôtres, après la Résurrection... On y relève ce qui suit, dans une sorte de profession de foi, attribuée aux Onze : *Lui le Seigneur, fils du Seigneur, nous croyons qu'il est le Verbe, qui est devenu chair, de la Sainte Vierge Marie, qui a été porté dans son sein, conçu du Saint-Esprit (que) ce n'est pas par la concupiscence de la chair, mais par la volonté du Seigneur (qu')il a été engendré...* [4] La référence à Jean est manifeste. Il faut donc penser que l'auteur du Testament avait sous les yeux un texte évangélique où figurait la leçon εγεννηθη ou *ethiled*. Sur l'époque et le lieu de composition, les avis diffèrent. C. Schmidt [5], suivi par B. H. Streeter [6], penche pour l'Asie Mineure et assigne à l'œuvre une date antérieure à 180. L. Guerrier incline en faveur de l'Egypte sinon de la Palestine; il hésite entre la fin du IIe siècle et le commencement du IIIe [7]. Mais il ajoute que certaines parties pourraient remonter aux premières années du IIe. J. de Zwaan propose la Syrie, et plus exactement l'Ozrohène ou pays d'Edesse [8]. Son opinion s'autorise de la place réservée à Thomas, dans la liste des Apôtres, entre Jean (cité le premier) et Pierre, qui ne vient qu'en troisième lieu [9]. Cette importance donnée à l'Apôtre de la région est soulignée par le souci de le disculper, en mettant son incrédulité au compte de Pierre et des autres disciples [10]. Au jugement de

[1] Dr Blick, *Wiener Palimpseste, I. Teil: Cod Palat. Vindobonensis 16, olim Bobbiensis (Sitzungsberichte d. k. Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Klasse, 159, Band, 7 Abteil)*.

[2] C. Schmidt, *Gespräche Jesus mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Senschreiben des 2 Jahrhunderts nach einem koptischen Papyrus des Institut de la mission archéol. française au Caire, unter Mitarbeit von Herrn Pierre Lacau* (*Texte und Untersuchungen*, Dritte Reihe, 13), Leipzig, 1919.

[3] L. Guerrier, *Le Testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Texte éthiopien édité et traduit en français* (*PO* 9, p. 141-236). Une autre traduction de l'éthiopien en allemand cette fois, a été publiée par I. Wajnberg, en regard de la traduction faite d'après le copte, dans l'édition de C. Schmidt. Cf. note précédente.

[4] L. Guerrier, *op. cit.*, n° 14, p. 190.

[5] C. Schmidt, *op. cit.*, p. 402 : « Die Heimat ist Kleinasien und die Entstehung ist auf die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts, genauer auf 160-170 n. Chr., zu datieren. »

[6] B. H. Streeter, *The Four Gospels. A study of origins, treating the manuscripts tradition, sources, authorship, and dates*, London, 1930, p. 70.

[7] L. Guerrier, *op. cit.*, p. 161 s.

[8] « Date and origin of the epistle of the eleven Apostles », *Amicitiae Corolla. A vol. of essays presented to J. R. Harris, on the occasion of his eightieth birthday*, London, 1933, p. 345-355.

[9] L. Guerrier, *op. cit.*, n° 13, p. 188 : « Nous, Jean et Thomas et Pierre et André ... nous avons écrit aux Eglises d'Orient et d'Occident. »

[10] Dans la version copte, l'incrédulité de Thomas (Jo. 20. 25-29) devient le fait des Onze. Cf. L. Guerrier, *op. cit.*, n° 23, p. 198 : « Pour nous, nous l'avons touché, (constatant) qu'il était vraiment ressuscité corporellement. » Le texte copte est encore plus explicite. C. Schmidt, *op. cit.*, p. 43 : « Warum zweifelt ihr noch und

de Zwaan, le *Testament* serait une œuvre polémique, provenant de l'Eglise nationale d'Edesse, attachée à la pratique quartodécimane. Elle aurait été écrite en guise de protestation contre l'influence romaine, représentée par l'évêque d'Antioche, Sérapion (191-211) et par son suffragant Palût, évêque uniate d'Edesse (192-211). Il s'ensuivrait que le *Testament* devrait être daté environ de l'an 200, et qu'il aurait été composé dans la langue du pays : hypothèse d'autant plus plausible que l'on connaît le rôle joué par les moines syriens dans l'introduction des livres bibliques et apocryphes en Ethiopie au cours du VIe siècle. Nous serions ainsi tout naturellement amené à penser que la leçon : *il a été engendré* venait d'un évangile syriaque. L'idée d'une dépendance par rapport au *Diatessaron* de Tatien devant être rejetée, pour la bonne raison que l'ordre des faits dans le *Testament* et dans le *Diatessaron* est tout à fait différent, il ne pourrait s'agir que d'un « évangile des séparés »,[1] c'est-à-dire de la vieille version syriaque, qui était en usage à Edesse au début du IIIe siècle. Suivant la suggestion de Burkitt, elle aurait été composée sous les auspices de Sérapion [2]. Que l'auteur du *Testament* ne se soit pas fait faute d'utiliser un texte établi par un adversaire, ce serait d'autant moins surprenant qu'aucune autre version syriaque n'existait en ce temps. Encore n'est-il pas certain que *vet syr* ne soit pas de date plus récente [3]. Dans ce cas, il faudrait admettre que l'auteur du *Testament* dépendait simplement d'un évangile grec, où se lisait εγεννηθη. Traduit ou non, cet évangile existait donc de toute façon en Syrie, au IIe siècle; et il y faisait autorité.

3. Anciens écrivains ecclésiastiques.

Il serait superflu de refaire ici l'exposé détaillé de toutes les autorités patristiques alléguées en faveur de la leçon II [4]. Sous réserve des développements nécessaires pour dégager la signification de quelques-unes, nous nous bornerons à les classer en trois catégories, en commençant par les plus certaines :

seid ungläubig... Damit ihr erkennet, dass ich es bin, so lege, Petrus, deine Finger in die Nägelmale meiner Hände, und du selbst, Thomas, lege deine Finger in die Lanzenstiche meiner Seite; du aber, Andreas, betrachte meine Füsse und sieh, ob sie an der Erde haften. »

[1] C. Schmidt, *op. cit.*, p. 226 : « Eine Benutzung des Tatian ist nicht nachweisbar, denn dort, wo man sie am besten kontrollieren könnte, d. h. in dem Auszuge der Wundertaten, ist die Reihenfolge eine verschiedene. »

[2] Voir, par exemple, E. Nestle's, *Einführung in das Griechische Neue Testament*, Göttingen, 1923, p. 18.

[3] Voir M. J. Lagrange, *Critique textuelle*, Paris, 1935, p. 205 : « Nous devons d'abord établir qu'il n'existe aucune raison d'affirmer l'existence d'une ancienne version syriaque avant le début du IVe siècle. » Et, en note : « Nous avons exposé cette thèse contraire à l'opinion courante, dans *RB*, 1920, p. 332-339. M. Vogels est le seul à ma connaissance qui s'en soit rapproché, en parlant du IIIe siècle ».

[4] Cf. A. Resch, *op. cit.*; T. Zahn, *op. cit.*; A. v. Harnack, *op. cit.*

a) *Tertullien* († c. 220) et *Irénée* († c. 202).

Du premier, dans le *De carne Christi* (210-212), c. 19 [1], ce passage capital, que nous ne pouvons nous dispenser de reproduire : *Quid est ergo* non ex sanguine neque ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex deo natus est ? *Hoc quidem capitulo ego potius utar, cum adulteratores ejus obduxero. Sic enim scriptum esse contendunt :* Non ex sanguine nec ex carnis voluntate nec ex viri, sed ex deo nati sunt, *quasi supra dictos credentes in nomine ejus designet, ut ostendat esse semen illud arcanum electorum et spiritalium, quod sibi imbuunt.* En somme, le docteur africain connaît deux leçons : la première *natus est*, qu'il adopte sans hésiter, sur la foi des manuscrits; l'autre, *nati sunt*, qu'il tient pour une corruption, dont les Valentiniens sont rendus responsables. Dans le passage cité, le pronom sujet *qui* est omis; ce qui donne à penser que Tertullien ne le lisait pas [2]. La leçon *natus est* est citée une seconde fois, dans le même ouvrage (c. 24), contre les Ebionites : *Et non ex sanguine neque ex carnis aut viri voluntate, sed ex deo natus est Hebioni respondit* [3].

De saint Irénée, dans l'*Adversus haereses* latin, quatre, voire cinq passages où Jo. 1, 13 est appliqué au Christ. Les deux principaux sont : *non enim ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex voluntate Dei, Verbum caro factum est* [4], et : *Cognoscit autem illum, is cui Pater qui est in coelis revelavit* (i. e. Joannes) *ut intelligat, quoniam is qui non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri natus est, filius hominis, hic est Christus Filius Dei vivi* [5]. Jo. 1, 13 est amené chaque fois, en vue d'une démonstration, pour prouver, soit l'unité du Christ [6], soit la naissance virginale [7], soit le sens messianique d'Is. 7, 14 [8], soit que Jésus a reçu sa chair de Marie [9]. On pourrait ajouter encore une courte réflexion inspirée de Jo. 1, 13, toujours dans le même sens, à propos d'un commentaire gnostique du prologue [10]. Toutes ces citations sont faites librement : elles ne visent pas à reproduire le texte *ad litteram*. Prises ensemble ou séparément, elles ne sont cependant explicables que si l'auteur se servait d'un texte grec où figurait εγεννηθη. Si, suivant une conjecture maintes fois proposée par les partisans de la leçon I, Irénée s'était permis d'appliquer au Christ ce qui de fait était affirmé de tous les croyants, ses arguments auraient croulé par la base; il se serait exposé aux pires malentendus.

[1] *CSEL* 70, p. 236, l. 1-8.
[2] Voir à ce sujet, T. Zahn, *op. cit.*, p. 712; A. v. Harnack, *op. cit.*, p. 116.
[3] *CSEL* 70, p. 248, l. 10-13.
[4] *Adv. haer.*, III, 17, 1 (Harvey, II, p. 83, l. 25-26).
[5] *Adv. haer.*, III, 20, 2 (Harvey, II, p. 103, l. 25-28).
[6] *Adv. haer.*, III, 17, 1 (Harvey, II, p. 83, l. 25-26).
[7] *Adv. haer.*, III, 20, 2 (Harvey, II, p. 103, l. 25-28).
[8] *Adv. haer.*, III, 26, 1 (Harvey, II, p. 117, l. 8-10).
[9] *Adv. haer.*, V, 1, 3 (Harvey, II, p. 317, l. 8-11).
[10] *Adv. haer.*, I, 8, 5 (Harvey, I, 77, l. 7-8).

b) *Témoins postérieurs à Tertullien.*

Attestée au IIe siècle, en Occident, la leçon II se maintient non sans difficulté pendant les deux siècles suivants, tandis que la leçon I fait la conquête des manuscrits grecs et de la plupart des versions. Ambroise [1] et Augustin citent tantôt l'une et tantôt l'autre. Le passage des *Confessions* (l. 7, c. 9) où Augustin oppose l'Evangile de Jean aux livres des Platoniciens est surtout célèbre : *Procurasti mihi... per quendam hominem ... quosdam Platonicorum libros ex graeca lingua in latinam versos. Et ibi legi ... quia Verbum, deus non ex carne, non ex sanguine neque ex voluntate carnis, sed ex deo natus est; sed quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis non ibi legi* [2].

Aux témoignages exceptionnels des deux grands docteurs latins, nous devons ajouter celui de Sulpice Sévère (360-425) déjà signalé par Sabatier : *is enim non conditione humana editus, siquidem non ex voluntate viri, sed ex deo natus est* [3]. Peut-être aussi ceux de Tychonius (c. 380) : *Verbum caro factum est et caro deus, quia, non ex sanguinibus sed ex deo nati sunt* [4], et du pseudo-Athanase : *In principio quidem Evangelii Joannes de Salvatore et de his qui crediderunt ait : Quotquot eum receperunt dedit eis potestatem filios dei fieri qui credent in nomine ejus, qui non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri sed ex deo nati sunt* [5] : à corriger, très probablement, d'après la ligne de l'argumentation, et suivant la suggestion de Tischendorf [6], en *natus est.*

[1] *In psal.* XXXVII (*CSEL* 64, p. 140, l. 4-14) : « Christus etsi naturalem substantiam hujus susceperat carnis, non tamen contagia ulla susceperat nec in iniquitatibus conceptus, et natus est delictis, *qui non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed de Spiritu Sancto natus ex virgine.* Peut-être aussi l'hymne des vêpres de la Nativité (suivant la liturgie dominicaine) attribuée à l'évêque de Milan (Cf. R. Zoozmann, *Laudate Dominum. Hymnos sacros antiquiores latino sermone et vernaculo,* München, 1928, p. 26 s., avec la strophe :

Non ex virili semine
Sed mystico spiramine
Verbum Dei factum caro
Fructusque ventris floruit.

[2] Ed. P. Labriolle (Coll. des Universités de France), Paris, 1925, p. 158 s. Voir en outre *De peccatorum meritis et remissione,* lib. 2, c. 24 (*CSEL* 60, p. 110, l. 10-18), encore que, quelques lignes plus haut (*CSEL* 60, p. 109, l. 16-23), la citation de Jo. 1, 13 soit faite suivant la leçon ordinaire : *nati sunt.*

[3] *Chron.,* lib. II, c. 3 (*CSEL* 1, p. 59, l. 9-10).

[4] *Liber regularum,* éd. Burkitt, p. 7.

[5] *De Trinitate,* lib. XII (*PL* 62, 318 B), parmi les œuvres attribuées à Vigile de Thapse, évêque de Byzacène, l'un des membres catholiques de la pseudo-conférence des épiscopats catholiques et ariens, convoqués par Hunéric, en 484.

[6] *Novum Testamentum graece.* Ed. 8a crit. major, I. Lipsiae, 1869, p. 743 : « Ps-Ath (*lib. 2 de trin. ad Theophil*) editum est in ed Bened. *nati sunt,* sed vdtr *natus est* legendum esse. »

Parmi les Pères grecs, Hippolyte († 235), auteur d'un commentaire de l'Evangile selon saint Jean [1], et Méthode d'Olympe († 311), évêque de Philippe en Macédoine, sont ordinairement les seuls mentionnés. Le premier, d'après un passage des *Philosophoumena* ou *Refutatio omnium haeresum* [2], dirigé contre Simon le Magicien, où Hippolyte s'en prend à Simon pour avoir eu l'audace de se présenter comme s'il avait été le Christ : ὅτι Χριστὸς οὐκ ἦν Σίμων ὁ ἑστώς, στάς, στησόμενος, ἀλλ' ἄνθρωπος ἦν ἐκ σπέρματος, γέννημα γυναικός, ἐξ αἱμάτων καὶ ἐπιθυμίας σαρκικῆς [3]. — D'un tel homme, on admettrait à la rigueur, comme Simon avait l'audace de le soutenir, qu'il pourrait être un habitacle οἰκητήριον de la divinité [4]. Mais, même alors, il ne s'ensuivrait pas qu'il serait le Christ, puisque celui-ci ne devait pas naître ἐξ αἱμάτων, etc. Hippolyte entendait donc Jo. 1, 13 dans le même sens qu'Irénée. Ce qui est compréhensible, étant donné l'étroite dépendance de l'un par rapport à l'autre.

Quant à Méthode d'Olympe, il croyait pouvoir rendre compte de la résurrection corporelle du Sauveur en la rapprochant de sa naissance virginale. Tandis que la résurrection des morts s'explique par notre participation aux mystères du Christ, la résurrection de Jésus lui-même s'éclaire à la lumière de l'Incarnation : Ἀλλὰ τὸ τοῦ χριστοῦ σῶμα οὐκ ἦν « ἐκ θελήματος ἀνδρός » ... ἀλλά ἐκ « πνεύματος ἁγίου καὶ Δυναμέως ὑψίστου » καὶ παρθένου [5]. Méthode bloque Jo. 1, 13 (leçon II) pour l'aspect négatif et Luc 1, 35 pour l'aspect positif. Le second texte étant pris au sens littéral, on ne voit pas pourquoi le premier ne serait qu'une simple accommodation.

Une troisième autorité, totalement négligée jusqu'à présent, et qui présente le rare intérêt de nous ramener en Syrie, vient d'être signalée par H. de Riedmatten [6]. Il s'agit d'un extrait du *De Unione* où Apollinaire de Laodicée († c. 390) essaie de prouver ses théories monophysites. L'union du Logos et d'un corps en Jésus eût été, à son sens, impossible, si l'humanité du Sauveur avait été complète. Suivant la tricotomie platonicienne, il finit par lui accorder une âme pour

[1] Aujourd'hui perdu, mais attesté dans la liste de ses œuvres, inscrite sur le siège de la *statue assise d'Hippolyte* retrouvée près de la voie Tiburtine. Cf. A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. III s.

[2] Κατὰ πασῶν αἱρέσων ἔλεγχος. Edité en 1851 sous le nom d'Origène, attribué ensuite à Tertullien, à Caïus de Rome, à Novatien et enfin à Hippolyte par Döllinger, dont l'opinion a fini par rallier presque tous les suffrages des critiques. P. Nautin (*Hippolyte et Josipe*, Paris, 1947) conteste toutefois cette attribution, en faveur d'un inconnu, nommé Josipe ou Joseph, sans que les indices invoqués à l'appui de sa thèse aient paru suffisants pour reviser le problème. Voir J. de Ghellinck, dans *Nouvelle revue théologique*, 1949, p. 534.

[3] *Elenchos*, VI, 9 (*GCS* 26, p. 136, l. 5-8).

[4] *Ibid.*, l. 19-21 :

[5] *De resurrectione*, I, 26 (*GCS* 27, p. 102, l. 13-14).

[6] H. de Riedmatten, « Some neglected aspects of Appolinarist Christology ». *Dominican Studies*, Oxford, 1948, p. 239-245.

l'activité inférieure (ψυχή ἄλογος) mais non le νοῦς, dont la réalité aussi bien que la fonction, pensait-il, avait été remplacée par le θεὸς λόγος [1]. Comme il appert de sa discussion avec Diodore de Tarse, († c. 392) où Apollinaire défend son opinion en faisant appel à la naissance virginale, Diodore croyait comme Apollinaire que Jésus était né d'une vierge. Il professait seulement une sorte d'adoptianisme : le divin Logos, pensait-il, avait habité en Jésus comme dans un Temple, le rendant fils de Dieu, non par nature (φύσει) mais par grâce (χάριτι) [2]. Apollinaire admet qu'il en eût été ainsi si l'humanité du Sauveur avait été semblable à la nôtre. Mais c'est précisément ce qu'il conteste avec opiniâtreté. Si Jésus avait été un homme ordinaire κοινὸς ἄνθρωπος, ainsi raisonnait-il, nul doute qu'il ne fût venu au monde comme le commun des mortels. *L'homme ordinaire*, écrit-il, *est animé et ne vit que par la volonté de la chair et de par la volonté de l'homme :* ἐκ θελήματος μὲν γὰρ σαρκὸς καὶ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ὁ κοινὸς ἄνθρωπος ψυχοῦται καὶ ζῇ. *Quant au fruit de la Vierge, c'est par la descente de l'Esprit et par le pouvoir de son ombre qu'il est constitué :* ἐκ δὲ πνεύματος ἐφόδου καὶ δυνάμεως ἐπισκιασμοῦ τὸ ἅγιον ἐκ τῆς παρθένου συνίσταται βρέφος... [3]

L'opposition, on le voit, est entre l'homme ordinaire κοινὸς ἄνθρωπος (composé d'un corps et d'une âme normale) et le fruit d'une Vierge (en qui le Logos tient lieu de l'âme spirituelle). Mais cette opposition, au sentiment d'Apollinaire, est corrélative de la distinction entre la naissance de la chair ἐκ θελήματος σαρκός et la naissance de l'Esprit ἐκ πνεύματος ἐφόδου, qui produit un fruit de vie divine. Deux modes de génération aussi différents, devaient nécessairement aboutir à deux types d'humanité : l'une commune à la masse, de soi complète en elle-même et par elle-même; l'autre, de soi incomplète, le Logos y tenant lieu de l'âme. Quelle que soit la part d'erreur qui se dissimule dans cet argument, il se fonde jusqu'au bout, d'après les termes de saint Jean, sur la distinction entre les deux naissances, de la chair et de l'Esprit. Que, pour arriver à ses fins, Apollinaire se soit contenté de modifier le sens original d'un texte de Jean, c'est peu probable. En exégèse, il passe pour un maître, qui veillait dans ses commentaires à donner l'explication littérale des textes [4]. Diodore de Tarse partageait sa méthode [5]. C'était un adversaire redoutable. A

[1] Cf. B. ALTANER, *Patrologia*, Roma, 1944, p. 211.

[2] Cf. E. SCHWEIZER, « Diodor von Tarsus als Exeget », *Zt. Nt. W.*, 40, 1941, p. 56.

[3] H. LIETZMANN, « Apollinaris von Laodicea und seine Schule », *Texte und Untersuchungen*, Tübingen, 1904, p. 190, l. 12 à p. 191, l. 12.

[4] C. VOISIN, *L'Apollinarisme*, Louvain, 1901, p. 39 : « Il est un maître incontesté. S'il est égal aux Cappadociens sur le terrain théologique, il leur est supérieur par ses commentaires sur l'Ecriture, grâce principalement à sa connaissance de l'hébreu. » On voit d'après les fragments conservés dans les chaînes qu'il s'appliquait à donner l'explication littérale des textes. Il suivait en ceci les normes propres à l'Ecole d'Antioche.

[5] Cf. E. SCHWEIZER, *op. cit.*, p. 59, 63, 65.

supposer qu'Apollinaire ait transposé de sa propre autorité la leçon de tous les manuscrits [οι] ουκ εξ ... εγεννηθησαν, le moins que l'on puisse dire est qu'il se serait montré fort mal avisé. A la prendre au pied de la lettre, elle ne signifiait rien de plus que la filiation par grâce. C'était précisément ce dont Apollinaire ne voulait entendre parler à aucun prix, lorsqu'il était question du fils de la Vierge.

c) *Avant Irénée.*

Après avoir essayé de suivre la trace descendante de la tradition représentée au IIᵉ siècle par Tertullien et par Irénée, on voudrait savoir s'il est possible de remonter en arrière.

A. Resch a relevé sept citations de saint Justin [1]. Il y est en général question de la bénédiction de Juda (Gen. 49. 11) : *Lavabit in vino stolam suam et in sanguine uvae amictum suum.* Justin interprète ce texte suivant la méthode typologique. Le sang est la divine humanité de Jésus; les vêtements représentent tous ceux qui par lui obtiennent la rémission des péchés [2]. D'où cette idée, sur laquelle il revient constamment : le sang de la grappe, dans lequel sont lavés les vêtements, provient non de l'homme mais de Dieu. C'est ce qu'il exprime notamment dans le *Dialogue avec Tryphon*, c. 63. Comme il s'agissait de prouver la naissance virginale de Jésus, on passe de la figure à la réalité, en interprétant Moïse par Jean. L'allusion à Jo. 1, 13 est évidente, en raison de l'opposition : οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος — ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ. Justin se serait-il contenté de transposer la bénédiction de Juda en des termes johanniques, qui de toute façon excluaient la génération charnelle ? Il me paraît peu probable. Sans doute, était-il acquis à la naissance virginale, d'après la tradition de Matthieu et de Luc. Il cherche moins à prouver une nouvelle fois le mystère qu'à le remettre dans la perspective de l'Ancien Testament, en s'appuyant sur Moïse plutôt que sur l'évangéliste. Mais, si l'on compare le passage cité (*Dial* c. 63) avec les citations réunies par Resch (auxquelles il faudrait ajouter *Apol.*, I, 63) [3], on échappe néanmoins difficilement à l'impression que le philosophe, qui connais-

[1] *Apol.* I, 32 (Otto, *Corpus Apologetarum,* I, 1, p. 100, l. 2-3) : οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος ... ἀλλ' ἐκ δυνάμεως θεοῦ.

Dial. c. 54 (I, 2, p. 182, l. 18-19) : οὐκ ἐξ ἀνθρώπου σπέρματος ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως.

Dial. c. 76 (I, 2, p. 270, l. 25 à p. 272, l. 1) : οὐκ ἐξ ἀνθρώπων. ὃν τρόπον τὸ τῆς ἀμπέλου αἷμα οὐκ ἄνθρωπος ἐγέννησεν ἀλλ' ὁ θεός.

Dial. c. 61 (I, 2, p. 214, l. 2) : ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγεννῆσθαι.

Dial. c. 63 (I, 2, p. 222, l. 13-14) : ὡς τοῦ αἵματος αὐτοῦ οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγεννημένου ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ.

Apol. I, 22 (I, 1, p. 68, l. 16 à 70, 1) : ἰδίως παρὰ τὴν κοινὴν γένεσιν γεγεννῆσθαι αὐτὸν ἐκ θεοῦ λέγομεν λόγον θεοῦ.

[2] *Dial.* c. 54 (I, 2, p. 183, l. 14-19) : « Στολήν γὰρ αὐτοῦ ἐκάλεσε τὸ ἅγιον πνεῦμα τοὺς δι' αὐτοῦ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβόντας ... Τὸ δὲ αἷμα τῆς σταφυλῆς εἰπεῖν τὸν λόγον, διὰ τῆς τέχνης δεδήλωκεν ὅτι αἷμα μὲν ἔχει ὁ Χριστός. »

[3] *Apol.* I, 63 (I, 1, p. 174, l. 23).

sait certes le IVe Evangile, se référait spontanément au prologue, lorsque le mystère de l'Incarnation se posait devant son regard. Ce fait se comprendrait le plus naturellement si Justin avait eu entre les mains un Evangile de Jean où la leçon II était représentée.

Cette même remarque vaut pour Ignace d'Antioche : εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ... υἱὸν θεοῦ κατὰ θελήμα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγενημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου[1]. Cet unique passage contient une double référence, à Jo. 1, 13 κατὰ θέλημα ... γεγενημένον et à Luc 1. 35 [κατά] δύναμιν, avec les mots ἀληθῶς ἐκ παρθένου, servant d'explication à l'une et à l'autre. A lui seul, le texte ne prouverait pas qu'Ignace se servait d'un évangile grec contenant la leçon II. Mais à supposer qu'il en fût ainsi, l'allusion à Jean s'expliquerait mieux que s'il y avait lu la leçon ordinaire.

II. EXAMEN INTERNE DES LEÇONS I ET II

Nous voici donc devant deux groupes de témoins : le premier, imposant surtout par les autorités manuscrites, par l'unanimité des écrivains ecclésiastiques postérieurs à saint Augustin et par la constance de la tradition alexandrine; l'autre, par l'ancienneté de ses représentants, généralement antérieurs aux grandes recensions. Irénée, Tertullien et le *codex b* fussent-ils les seuls soutiens de la leçon II, il n'en faudrait pas plus pour que le problème soit posé.

Dans l'incertitude où nous laisse le partage des autorités, serait-ce à la critique interne de fixer notre choix ? Moins soutenue que le groupe des partisans de la leçon I, la minorité favorable à la leçon II ne manque pas d'y faire appel : elle présente contre le texte des éditions une longue série d'observations[2]. 1. Interprété d'après la leçon I, le v. 13 [οἳ] οὐκ ἐξ ... ἐγεννήθησαν briserait le rythme de la strophe 11-12, qui semblerait devoir amorcer une strophe parallèle. 2. Il ne préparerait en rien le v. 14 καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, dont la conjonction pendrait en quelque sorte dans le vide. 3. En bonne structure logique, il ne s'accorderait pas mieux avec le v. 12, s'il est vrai que le verbe ἐγεννηθήσαν au passé donne comme un fait déjà acquis ce que les croyants sont encore appelés à devenir, en vertu du don de Dieu. 4. En l'absence de tout adversaire exposé à soutenir le contraire, on s'étonne du ton polémique que prend l'évangéliste pour opposer une naissance purement spirituelle à une naissance naturelle. 5. L'insistance avec laquelle la leçon I fait état de la génération des enfants de Dieu, semblerait enfin reléguer dans l'ombre le mystère même de l'Incarnation, qui n'en est pas moins le thème dominant du prologue.

[1] *Ad Smyrnaeos* I, 1 (Funck, I, p. 235).
[2] Elles ont été parfaitement résumées par v. Harnack, *op. cit.*, p. 121 ss.

Pour pertinentes que soient ces observations, les défenseurs de la leçon I répliquent que la naissance spirituelle des enfants de Dieu est une des idées maîtresses de l'évangéliste, et que l'on ne peut s'en écarter, contrairement au témoignage déterminant *(overwhelming)* des manuscrits [1]. Tel serait l'argument décisif, auquel les témoignages patristiques devraient être subordonnés.

Cette dernière prise de position me paraît fort exagérée. Il n'est pas du tout évident que l'autorité des Pères antérieurs à tous les manuscrits connus doive être subordonnée à celle des recensions dans lesquelles il est concevable que se soit introduite une même erreur de transcription [2]. Quant à savoir s'il est permis de poser en règle générale qu'il faut choisir la leçon la mieux accordée aux tendances doctrinales et littéraires de l'auteur, c'est une question à laquelle il est impossible de répondre, sans distinguer au préalable entre accord manifeste et accord caché. En formulant une fois de plus et en termes analogues ce qui est exprimé ailleurs, la leçon I serait un bon exemple d'accord apparent. Mais, en faisant de la naissance humaine du Monogène le prototype de la naissance des enfants de Dieu par adoption, la leçon II serait un tout aussi bon exemple d'accord caché. Autrement dit, la leçon I serait la plus facile; la leçon II, au contraire, la plus mystérieuse et la plus difficile. Suivant le fameux principe de Griesbach : *omnium regularum principium,* elle devrait, par le fait même être considérée comme la leçon source, dont l'autre dérive. Sans faire intervenir un très vraisemblable remaniement opéré par les Valentiniens [3], qui se sont particulièrement intéressés au prologue johannique, on comprendrait sans peine une correction de la variante II en I, par le souci, habituel aux copistes et aux recenseurs, de rendre plus clair et d'harmoniser. Une correction de I en II nous paraîtrait au contraire dépourvue de raison.

Encore faudrait-il que la variante présumée originale convienne au

[1] Voir, par exemple, J. H. Bernard, *The Gospel according to St John,* Edinburgh, 1928, p. 17 : « The MS. evidence is overwhelming for ἐγεννήθησαν, which moreover, as we shall see, is in accordance with the characteristic teaching of Jn. »

[2] Des exemples de leçons excellentes, soutenues par les autorités patristiques, contre la masse des manuscrits grecs, voire des versions, nous ont été donnés en particulier par L. Vaganay, à propos de Marc 1, 41, dans *Mélanges E. Podechard,* Lyon, 1945, p. 237-252, et tout récemment, à propos de Jo. 5, 39, par M. E. Boismard, dans *RB* LV, 1948, p. 6-34. Camerarius (†1574), avait déjà signalé, comme vraisemblable, l'hypothèse d'une correction de υσσω περιθεντες en υσσωπω περιθεντες (Jo. 19, 29) qui aurait été reproduite par tous les manuscrits. Cf. M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean* (Etudes bibliques), Paris, 1925, p. 496.

[3] Tertullien, *De carne Christi,* c. 19 (*CSEL* 70, p. 236, l. 4-7) : « Sic enim scriptum esse contendunt : *Non ex sanguine nec ex carnis voluntate nec ex viri, sed ex deo nati sunt* quasi supra dictos credentes in nomine ejus designet. » Irénée (*Adv. haer.*, III, 11, 10; Harvey, II, p. 46, l. 6-8) observait de son côté : « Hi autem qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Joannem plenissime utentes ad ostensionem conjugationum suarum, ex ipso detegentur nihil recte dicentes. »

contexte. Cette contre-épreuve, à laquelle doit être soumise la leçon II, est tout à son avantage. Autant, comme on l'a vu plus haut, la leçon I s'encadre mal entre les v. 12 et 14; autant la leçon II ménage heureusement la transition de l'un à l'autre, par sa double attache à ce qui précède et à ce qui suit. A ce qui précède, en suggérant que le pouvoir de devenir enfant de Dieu a pour racine la naissance humaine du Logos, *né non de la chair mais de Dieu.* A ce qui suit, en introduisant l'énoncé du mystère de l'Incarnation : Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο [1].

L'idée d'un rapport entre la naissance spirituelle des simples croyants et la naissance humaine du Monogène n'est d'ailleurs pas sans parallèle dans la littérature johannique. Il en est question dans 1 Jo. 5, 18 : Οἴδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλ' ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ αὐτόν. Exception faite de deux cursifs 1852, 2138, tous deux du XIe siècle, où ο γεννηθεις est remplacé par η γεννησις et d'une certaine hésitation dont témoignent les manuscrits et les anciens écrivains, entre αυτον et εαυτον, tel est le texte de toutes les autorités grecques [2]. D'accord avec *vet lat*, la *vg* présente cependant une variante. Comme les deux cursifs, qui probablement en dépendent, elle a rendu ο γεννηθεις par *nativitas* (γεννησις). Le texte dès lors se lit ainsi : *Scimus quia omnis qui natus est ex Deo non peccat : sed generatio Dei conservat eum.* Peut-être influencés par 1 Jo 3, 9, *vet lat* et Jérôme paraissent avoir confondu ΓΕΝΝΗΘΙC et ΓΕΝΝΗCΙC. En l'absence d'autres témoins, la variante qu'ils représentent n'est pas telle qu'elle puisse s'imposer. Aussi le problème dont se sont occupés les interprètes, anciens et modernes, n'a-t-il pas été en général [3] de se prononcer entre le grec et la *vg*, mais de déterminer l'exacte signification de ο γεννηθεις et de αυτον [εαυτον]. Nombre d'entre eux (Didyme, Théophyl. Oec., parmi les anciens; H. J. Holtzmann, v. Soden, B. Weiss, Weizsäcker, Brooke, Hauck, parmi les modernes) ont identifié ο γεννηθεις εκ του θεου avec ο γεγεννημενος εκ του θεου. Ils se sont mis ainsi dans l'obligation de devoir expliquer l'inutile répétition du même sujet ο γεγεννημενος, ο γεννηθεις tantôt au parfait, tantôt à l'aoriste. Difficulté accrue du fait que l'aoriste n'est nulle part employé pour désigner le simple fidèle, nommé ailleurs ο γεγεννημενος εκ του θεου, mais non ο γεννηθεις εκ του θεου. De plus, dans l'hypothèse où ils se placent, le pronom régime ne peut être que le réfléchi. C'est pourquoi leur préférence va d'ordinaire non à αυτον soutenu par B A *lat vg*, mais à εαυτον attesté par א et par un certain nombre de manuscrits antiochiens. Mais εαυτον est exceptionnel dans la *koinè*, et il apparaît

[1] La particule καί serait dans ce cas soit consécutive, soit épexégétique ou explicative, comme en Jo. 1, 16. Cf. F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique* (Etudes bibliques), Paris, 1927, 78, b et c, p. 341 ss.

[2] Cf. A. v. HARNACK, « Zur Textkritik und Christologie der Schriften des Joannes », *op. cit.*, p. 105-115.

[3] A l'exception toutefois de v. Harnack, qui défend la leçon latine *nativitas*.

ici comme une correction facilitante. En mettant les choses au mieux, la phrase reste maladroite. Jean aurait-il voulu dire que celui qui est né de Dieu se garde lui-même ? Cette idée, très peu « johannique », serait démentie par d'autres textes de l'évangéliste (Jo. 17, 12, 15; Apoc. 3, 10), où le fidèle est considéré comme remis à la garde d'un protecteur divin [1].

Devant ces objections, la plupart des commentateurs modernes (Bonsirven, Büchsel, Chaine, Charue, Loisy, Plummer, Schlatter, Westcott, Wohlenberg) conservent αυτον. Ils entendent en conséquence la locution ο γεννηθεις εκ του θεου de l'*Engendré* par excellence, c'est-à-dire de Jésus.

Tout alors devient clair. Ce n'est plus le fidèle qui est censé se garder lui-même, mais c'est le Fils de Dieu qui vient à son secours pour le préserver du péché. Quant à la juxtaposition des deux sujets ο γεγεννημενος ε. τ. θ. et ο γεννηθεις ε. τ. θ., elle s'expliquerait d'elle-même, puisqu'il est question de deux personnes différentes, rapprochées l'une de l'autre, en raison de la relation qui les unit [1]. C'est ce que Westcott avait exposé en excellents termes, [2] dans le sens de saint Augustin [3] « The phrase ο γεννεθεις εκ του θεου écrivait-il, is unique. Standing as it does in close juxtaposition with ο γεγεννημενος εκ του θεου, it is impossible to regard it as identical in reference, and the mention of the great adversary naturally suggests the thought of the Son of God. The peculiar expression is probably used to emphasise the connexion of the Son with those whom He « is not ashamed to call brethren » (Hebr. 2, 11 : ἐξ ἑνὸς πάντες); while the difference of γεννηθεις from γεγεννημενος suggests that difference in the sonship of the Son from the sonship of men which is marked in Jo. 5, 26 : τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ. »

Nous retrouvons ainsi la doctrine du prologue d'après la leçon II, suivant laquelle les simples croyants, gratifiés du pouvoir de devenir enfants de Dieu, sont mis en rapport avec celui qui, *non du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu est né* (εγεννηθη). De part et d'autre, l'aoriste (ici à l'indicatif, là au participe) suggère la différence entre la génération du Fils et la génération des fidèles à la vie divine, tout en fixant l'attention sur la dépendance de celle-ci par rapport à celle-là.

[1] Voir J. Chaine, *Les épîtres catholiques* (Etudes bibliques), Paris, 1939, p. 221 s.

[2] *The epistles of St John*, Cambridge, 1892, p. 194. E. Hoskyns (*The Fourth Gospel*, London, 1947, p. 130) exprime en termes analogues ce qu'il estime être l'idée fondamentale du quatrième Evangile : « For in the flesh of Jesus he (John) sees, not only the eternal sonship, but also the eternal sonship of His disciples. »

[3] *Tractatus in Joannis Evangelium* (*PL* 35, 1395, n. 15) : « Ut autem homines nascerentur ex Deo, primo ex ipsis natus est Deus. Christus enim Deus, et Christus natus ex hominibus. Non quaesivit quidem nisi matrem in terra, quia jam patrem habebat in coelo : natus ex deo, per quem efficeremur; et natus ex femina, per quem reficeremur. Noli ergo mirari, o homo, quia efficeris filius per gratiam, quia nasceris ex Deo secundum Verbum ejus. »

III. ORIGINE DE LA TRADITION FAVORABLE A LA LEÇON II

Que tirer de ces observations ? Tout au moins ceci :

1. Du point de vue de la critique interne, la leçon II l'emporte sur la leçon I.

2. Les autorités dont elle se réclame paraissent avoir reproduit le texte original plus fidèlement que les autres.

3. Au sein de la tradition patristique, elle-même divisée, la préférence doit donc être donnée à cette petite minorité, répartie entre l'Occident et la Syrie.

4. Pour résoudre le problème soulevé par l'origine de cette tradition, nous ne pouvons, dans le cas présent, supposer une influence du *Diatessaron* de Tatien, postérieur à Justin, généralement étranger à Tertullien et à Hippolyte [1], sinon à Irénée [2]; inutilisé par l'auteur du *Testament*; et qui, en tout état de cause, n'a reproduit que les cinq premiers versets du prologue.

Ceci admis, comment retrouver la source de la leçon II ?

Une première observation à faire pour nous orienter concerne l'homogénéité du groupe constitué par les plus anciens représentants. Nous voulons dire Justin (?), Irénée et Tertullien, le *codex b*, témoin isolé mais précieux de *vet lat.* Comme Irénée cite Justin [3], et que Tertullien [4] et Hippolyte [5] dépendent à la fois de ces deux premiers, on serait tenté de les comparer à une petite constellation, dont Irénée constituerait le centre. Sans doute, se servaient-ils d'un même texte, que l'on reproduisait bien sûr avec une assez grande liberté, les copistes du IIe siècle ne se faisant pas grief de se laisser conduire par leurs

[1] F. C. KENYON, *The text of the Greek Bible*, Duckworth, 1937, p. 184 : « Of the Fathers, Origen keeps clear of the influence of Tatian, and there is little of it in Tertullian and Hippolytus. »

[2] M. J. LAGRANGE, *Critique textuelle*, p. 177 : « De prétendre qu'il (Irénée) a été influencé par Tatien, il n'y a nulle apparence. »

[3] Sur l'influence exercée par Justin sur Irénée, Hippolyte et Tertullien, cf. A. v. HARNACK, *Geschichte d. altchrist. Liter.*, I, Leipzig, 1893, p. 100 ss.

[4] Très contestable, malgré l'opinion généralisée, dans le *De praescriptione haereticorum* (c. 200), la dépendance de Tertullien par rapport à Irénée est au contraire certaine dans le *De adversus Valentinianos* (208/211), où Irénée est explicitement cité (*Adv. Val.* V, init. (*CSEL* 47, 5, p. 182, l. 12). Il dut en être de même pour le *De carne Christi*, qui est de la même époque pré-montaniste. Cette question a été traitée avec acribie par C. Murphy, dans une dissertation doctorale, encore inédite, présentée à la Faculté de théologie de Fribourg, sous le titre : *The « Adversus Haereses » of Saint Irenaeus as a possible source of Tertullian's « De Praescriptione Haereticorum »*, en 1943.

[5] Sur la dépendance d'Hippolyte par rapport à Irénée, voir H. ACHELIS, *Hippolytstudium* (*Texte und Untersuchungen*, 16, 4), Leipzig, 1897, p. 27.

propres vues [1]. Moins harmonisé que le *codex Bezae* (ve s.), découvert en 1562 au monastère de saint Irénée à Lyon [2], dont on faisait naguère, sans crainte de le surestimer, le chef de tout le groupe occidental, voire la réplique du texte de saint Irénée lui-même [3], on ne peut nier que, malgré des différences nombreuses et profondes, il ne lui soit apparenté.

L'origine de ce texte, dit « occidental » demeure enveloppé d'obscurité. F. C. Kenyon lui assigne pour patrie l'Afrique du Nord, d'où il se serait répandu en Gaule et en Italie [4]. Un seul point nous paraît acquis : Puisque *vet lat* en dérive, il devait exister vers le milieu du IIe siècle, dans un pays où l'on parlait et écrivait habituellement en latin. C'est-à-dire en dehors de Rome. Car à Rome, où l'on continuait à écrire en grec, le besoin d'une version latine devait moins se faire sentir. On sait, d'autre part, que le texte occidental est le plus souvent d'accord avec *vet syr.* Toute influence directe de *vet syr* sur *vet lat,* et *vice versa,* étant exclue, et tout recours à une influence simultanée du *Diatessaron* ne pouvant entrer *ici* en ligne de compte, l'accord d'une tradition occidentale et d'une tradition syrienne sur la leçon II ne peut s'expliquer que par un texte grec commun, recensé ou non, peut-être dérivé lui-même d'un Evangile rédigé en araméen [5].

Ce texte commun, d'où venait-il ? Nécessairement d'un pays d'où il lui avait été facile de passer, d'une part en Europe occidentale et en Afrique du Nord, et de l'autre, en Syrie. L'Egypte réaliserait ces conditions. Néanmoins, ce que nous savons de Justin et d'Irénée nous fait penser plus volontiers à l'Asie Mineure et à Ephèse [6]. Justin

[1] Aussi longtemps que l'Eglise était ou persécutée ou provisoirement tolérée, la transcription des Ecritures était exposée à de multiples difficultés, soit en raison de l'incompétence des copistes soit de propos délibéré en vue de clarifier le texte et de prévenir des difficultés. Cf. F. C. KENYON, *The text of the Greek Bible*, p. 247.

[2] F. H. SCHRIVENER, *Bezae Codex Cantabrigiensis*, Cambridge, 1864, p. VII s.

[3] Cf. E. NESTLE, *Einführung in das Neue Testament*, Göttingen, 1909, p. 72; W. SANDAY and C. H. TURNER, *Novum Testamentum S. Irenaei* (Old Latin Biblical Texts), Oxford, 1923, p. CIV. Dans l'édition de 1923, Nestle est toutefois revenu sur son opinion : il y affirme que, malgré ses ressemblances, D n'a rien à voir avec Irénée.

[4] *The Western Text in the Gospels and Acts* (Proceeding of the British Academy, vol. XXIV), London, 1938.

[5] Cf. C. F. BURNEY, *The Aramaic origin of the Fourth Gospel*, Oxford, 1922; C. H. TORREY, « The Aramaic origin of the Gospel of John », *Harvard theol. rev.*, 1923, p. 305 ss.; J. DE ZWAAN, « John wrote in Aramaic », dans *Journal of Bibl. Lit*, 1938, p. 155 ss.

[6] B. H. STREETER (*The four Gospels*, London, 1930, p. 70 s.) considère cette opinion comme la plus probable. Il paraît avoir été surtout impressionné par les contacts littéraires observés entre l'*Epistola Apostolorum* (dont il suppose avec C. Schmidt l'origine éphésienne) et le texte occidental. Il conclut : « These striking agreements between the text quoted in a document of the second century, probably Ephesian, and the text used in Italy and Gaul, tempt me to review the nature of the patristic evidence for the Western text. We notice at once a special connection between most of our earliest authorities for the Western text and the Roman province of Asia of which Ephesus was the capital. »

s'y était converti. Il y avait eu vers 135, avec le juif Tryphon, les fameuses discussions, auxquelles il devait donner, quelque vingt ans plus tard, à Rome, la forme définitive du *Dialogue*. De son côté, Irénée venait de Smyrne. Il y avait connu Polycarpe [1]. Nul n'a défendu avec plus de force la tradition éphésienne. L'Eglise de Lyon, qu'il gouvernait depuis 177, comprenait d'ailleurs bon nombre d'Asiates. Les Levantins qui remontaient le Rhône s'y retrouvaient en pays de connaissance. A quel point les problèmes religieux ayant trait aux Eglises d'Asie y passionnaient les esprits, c'est ce que prouvent à suffisance les interventions d'Irénée à propos du Montanisme et de la question pascale. Entre la communauté de Lyon et les chrétiens d'Asie Mineure, les relations étaient fort étroites [2]. Nous leur devons l'inestimable lettre adressée aux « frères d'Asie » au nom des « serviteurs du Christ » en résidence à Vienne et à Lyon [3].

Ephèse, elle, passait pour la métropole religieuse de toute la province d'Asie. Jean y avait résidé, quand bien même il n'y aurait pas composé son Evangile. Sans doute, était-ce là aussi que s'était constitué le τετράμορφον [4], dont Irénée parle avec ferveur [5]. L'usage des *codices* étant prouvé pour le début du premier siècle, il est probable que les quatre Evangiles avaient été juxtaposés dans un même livre. Que des hommes de la qualité de Justin et d'Irénée, ou même de simples groupes de colons chrétiens, émigrés d'Asie aient amené avec eux — ou encore que des communautés d'Asie aient fait parvenir à leurs frères habitant en Occident — un exemplaire de ce genre (avec peut-être le livre des Actes comme dans P^{45}), rien ne serait plus vraisemblable [6]. On comprendrait ainsi : 1° pourquoi l'Evangile de Jean, qui était le plus en honneur à Ephèse, est placé avant Marc et Luc dans le *codex Bezae*; 2° comment il se fait que le texte occidental, dont on ne peut douter que D dépende, encore qu'il demeure toujours sujet à caution, abonde en détails, telles par exemple les précisions géographiques du livre des Actes, intéressantes surtout pour les chrétiens d'Asie.

Entre Antioche et Ephèse, le filet des relations était encore plus serré. Il était tissé par les lignes de navigation qui unissaient les deux

[1] EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, 20 (*GCS* 9^1, p. 482, l. 20 à 484, l. 10); et IRÉNÉE, *Adv. haer.*, III, 3, 4 (HARVEY, p. 12, l. 3 à p. 15, l. 6).

[2] Cf. H. LIETZMANN, *Histoire de l'Eglise ancienne*, II (trad. française, revue par l'auteur), Paris, 1937, p. 206.

[3] EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, 1, 4-35 (*GCS* 9^1, p. 403, l. 9 à p. 417, l. 10).

[4] Cf. A. v. HARNACK, *Die Enstehung des Neuen Testaments*, IV, Leipzig, 1914, p. 46.

[5] *Adv. haer.*, III, 11, 11 (HARVEY, II, p. 47, 45, l. 7 à p. 50, l. 11).

[6] Cf. B. H. STREETER, *op. cit.*, p. 71 : « The text of the Gospels he (Justin Martyr) used is more likely than not to have been the one brought from Ephesus... It is exceedingly probable that the Christianity of the Rhone valley was derived from Ephesus. In that case the text of the Gospels used there would naturally be the Ephesian text. »

grandes villes maritimes du Proche-Orient. Les Eglises locales y ajoutaient leurs rapports fraternels. A preuve les lettres d'Ignace d'Antioche aux Eglises d'Ephèse, de Smyrne, de Tralles, de Magnésie, surtout sa lettre à Polycarpe, dans laquelle il engage l'évêque de Smyrne à déléguer un courrier de Dieu, θεόδρομον, à l'Eglise d'Antioche, et insiste pour qu'il intervienne auprès des autres communautés afin qu'elles imitent son exemple [1].

Si l'on ne voit pas de difficulté à admettre qu'un exemplaire des Evangiles ait pu venir d'Ephèse en Occident, on estimera plus naturel encore que l'Evangile de Jean ait été transporté directement en Syrie. L'hypothèse de l'origine antiochienne du quatrième Evangile, qui jouit aujourd'hui d'une certaine faveur, rendrait cette supposition superflue. Malgré l'appui de saint Ephrem [2], cette conjecture nous paraît néanmoins trop peu fondée pour contrebalancer les raisons concordantes en faveur d'Ephèse. Les réminiscences du quatrième Evangile dans les lettres d'Ignace et dans les *Odes de Salomon* étant indéniables, il faut néanmoins en conclure que, à peine publié, l'Evangile de Jean était connu à Antioche. La rapidité avec laquelle s'opéra cette transmission soulèverait des difficultés insurmontables si elle avait dû se faire par le détour de l'Egypte.

Sans doute, les Synoptiques l'avaient-ils précédé et y étaient-ils conservés dans le vieux texte que, faute de mieux il faut bien appeler « antiochien » [3], lequel allait servir de base à *vet syr*. Aussi l'hypothèse d'un texte éphésien qui aurait étendu son influence à l'Occident et à la Syrie (à un degré bien sûr inégal) concerne-t-elle avant tout et peut-être uniquement saint Jean. C'est dire que les contacts littéraires constatés entre *vet lat* et *vet syr* exigeraient certes plus d'un principe de solution. On recourt généralement à Tatien. A supposer comme il est à peu près prouvé par le fragment de Doura [4], que le *Diatessaron* ait été composé à Rome, avant le départ de l'auteur, on aurait la raison de son rayonnement en Europe et en Syrie. Ce n'est point cependant un motif suffisant pour que les leçons taxées de « tatianismes », où l'accord *vet lat* - *vet syr* semble manifester une certaine dépendance par rapport à Tatien, soient *a priori* traitées en suspectes. Car Tatien a pu servir de pont entre l'Occident et son pays d'origine en transportant simplement en Syrie, par le moyen du *Diatessaron* ou autrement, des leçons provenant de son maître Justin. Si, suivant l'opinion émise plus haut, et jugée par B. H. Streeter le plus probable, le texte de Justin provenait lui-même d'Ephèse, Tatien

[1] *Ad. Polycarpum*, c. 7 (FUNK I, p. 252, l. 2-6) c. 8 (p. 252, l. 3-7).

[2] De saint Ephrem, à la fin de son commentaire du *Diatessaron*, la mention suivante : « Johannes scripsit illud graece Antiochiae, nam permansit in terra usque ad tempus Trajani. » Cf. F. C. CONYBEARE, dans *Z. Nt. W.*, III, 1902, p. 193.

[3] B. H. STREETER, *op. cit.*, p. 72 ss.

[4] C. H. KRAELING, *A Greek fragment of Tatian's Diatessaron from Dura*, London, 1935.

devrait être considéré, dès lors, comme un témoin indirect du vieux texte éphésien, disparu de bonne heure en Asie Mineure, sous l'action convergente d'Antioche et de Byzance, mais conservé tant bien que mal en Europe et en Afrique.

L'accord du texte occidental et de *vet syr* ou de ses alliés s'expliquerait dans les deux cas, indirectement, au moyen de Tatien, ou directement, sans lui, par cette source commune [1]. La seconde hypothèse est celle à laquelle nous nous sommes arrêté pour rendre compte de la leçon II. Il ne s'ensuit pas que l'autre ne doive être préférée ailleurs.

Nous serions moins disposé à proposer cette solution, dont l'ampleur risque de paraître disproportionnée avec la base relativement étroite de nos observations, si les résultats acquis par H. Rahner dans l'étude qu'il a consacrée à l'interprétation de Jo. 7, 37. 38 [2] n'étaient de nature à confirmer notre position. Il s'agissait de déterminer l'endroit où séparer le texte, tel qu'il se présente, dans les manuscrits, sans signes de ponctuation : εαν τις διψα ερχεσθω προς με και πινετω ο πιστευων εις εμε καθως ειπεν η γραφη ποταμοι εκ της κοιλιας αυτου ρευσουσιν υδατος ζωντος. Selon que la pause est mise après πινετω (coupure I) ou après εμε (coupure II), le sens est sensiblement différent. La coupure I admise dans toutes les éditions, est soutenue par les Pères alexandrins et cappadociens et les plus considérables parmi les latins. Habituellement négligée en Orient, la coupure II, au contraire, est défendue par un groupe principalement localisé en Europe et en Afrique septentrionale [3]. Mais la critique interne est en sa faveur. Car il n'existe pas un seul texte satisfaisant dans tout l'A. T. pour signifier que l'eau vive de l'Esprit sortira comme un fleuve du cœur des croyants. S'il s'agit du Christ-Messie, dont le rôle propre, suivant la doctrine des prophètes, devait être de répandre l'Esprit à pleins bords, on n'a, au contraire, que l'embarras du choix [4].

[1] Cet accord du *texte occidental* et de *vet syr* pourrait être ainsi dans bien des cas, l'indice de leçons extrêmement vénérables, telles que, par exemple, dans le cadre du seul ch. I de saint Jean : 1. 4 : εν αυτω ζωη εστιν (ℵ D *a b c e f ff²* *q*. syr^c Ir Cypr etc.), loc. ην; 1, 18 : ο μονογενης υιος (A *a b c e f ff² vg* syr^c Ir Eus etc.), loc. ο. μ. θεος; 1, 34 : ουτος εστιν ο εκλεκτος του θεου (ℵ *e b ff²* syr^c Amb), loc. ο. ε. ο. υιος τ. θ; 1, 42 : mane (= πρωι) (*b e* syrs), loc. πρωτος ou πρωτον.

[2] H. Rahner, « Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh. 7, 37, 38, » dans *Biblica* XXII, 1941, p. 269-302; 367-403.

[3] M. J. Lagrange (*Evangile selon saint Jean*, p. 214 ss.) fut l'un des premiers à l'avoir signalé, après un long temps d'oubli.

[4] La citation pourrait s'appliquer à plusieurs textes en même temps, par exemple, à Ex. 17, 6 (récit du miracle de Moïse faisant jaillir l'eau du rocher), avec référence au verset messianique d'Is. 48, 21 : *Ils n'ont pas eu soif ceux qu'il a conduits par le désert; il a fait couler pour eux l'eau du rocher, il a fendu le rocher et les eaux ont jailli*, et à Ps. 105. 41 : *il ouvrit le rocher et des eaux jaillirent*. Ce serait un des nombreux cas où Jésus se donne dans le quatrième Evangile pour Celui en qui s'accomplissent éminemment les grands sujets de l'A. T. : l'Agneau, le Temple, le Serpent d'airain, la Manne, le Pasteur, la Vigne.

L'intérêt majeur de l'étude de H. Rahner est d'avoir démontré sur la base d'une documentation impeccable : 1° que la tradition favorable à la coupure I, généralement reçue, dérive exclusivement d'Origène, inspiré par son penchant pour le sens allégorique; 2° que la tradition favorable à la coupure II (Justin, Irénée, Hippolyte, Cyprien, la lettre des Eglises de Vienne et de Lyon, etc.) nous oriente vers l'Asie Mineure, d'où lui vient un auxiliaire de surcroît en la personne d'Apollinaire, successeur de Papias, sur le siège de Hiérapolis [1]. C'est un bel exemple de tradition occidentale accordée à la tradition éphésienne [2].

Les deux leçons Jo. 7, 37, 38 (coupure II) et Jo. 1, 13 (leçon II) se présentent, on le voit, dans des conditions à peu près semblables. Du point de vue des autorités externes, elles sont soutenues par les mêmes témoins occidentaux, avec cette différence que si Jo. 1, 13 (leçon II) est moins largement appuyée en Occident, elle paraît bien en revanche avoir été reçue en Syrie, indépendamment de toute influence tatianiste. Du point de vue interne, elles présentent des caractères analogues. Ce sont des leçons plutôt difficiles, surprenantes au premier regard, mais bien encadrées dans le contexte et en parfaite harmonie avec la doctrine profonde de l'évangéliste. Que ces leçons rares aient réussi à survivre, malgré une concurrence de plus en plus envahissante, ne s'explique que par la fidélité d'une tradition qui, en dépit de ses erreurs occasionnelles, demeurait en contact avec sa source la plus lointaine [3]. C'est un titre dont le texte *occidental* serait en droit de se prévaloir. Il s'agit seulement de le retrouver à l'état pur. Autant dire qu'il importe de ne pas le confondre avec le *Codex Bezae*, qui le représente imparfaitement.

[1] *Fragment 4 du* περὶ τοῦ πάσχα (Otto, *Corpus Apologetarum*, IX, p. 487).

[2] H. Rahner, *op. cit.*, p. 380 : « Damit haben wir, von Hippolyt als dem ersten Zeugen ausgehend diese Exegese zu Jo. 7, 38 bis in die unmittelbare Umgebung der ephesinischen Urtradition zurückverfolgt. »

[3] Une même remarque devrait être faite à propos de Jo. 5, 39 : *in quibus putatis vos vitam habere hae sunt quae de me testificantur*, contre tous les manuscrits grecs, qui ont (avec quelques légères variantes, οτι υμεις δοκειτε εν αυταις ζωην αιωνιον εχειν και εκειναι εισιν αι μαρτυρουσαι περι εμου, sur la base de *a b e ff ff*[2] syr[c] Ir. Cyp. Tert. Eus. Amb. Aug. Voir M. E. Boismard, *op. cit.*, p. 5-34.

Das Problem des Verhältnisses von Theologie und Verkündigung im Neuen Testament

VON

RUDOLF BULTMANN

I

DIE WISSENSCHAFT von der Neutestamentlichen Theologie hat die Aufgabe, die Theologie des Neuen Testaments, d. h. *die theologischen Gedanken der Neutestamentlichen Schriften* darzustellen, sowohl die explizit entwickelten (wie z. B. die Lehre des Paulus vom Gesetz), wie diejenigen, die implizit in Erzählung oder Mahnung, in Polemik oder Tröstung wirksam sind. Man kann die Frage aufwerfen, ob es angemessener ist, die theologischen Gedanken der Neutest. Schriften als eine systematisch gegliederte *Einheit* darzustellen — gleichsam als eine Neutestamentliche Dogmatik — oder in ihrer *Verschiedenheit* je nach den einzelnen Schriften oder Schriftengruppen, wobei dann die einzelnen Gestalten als Glieder eines geschichtlichen Zusammenhangs verstanden werden können. Das zweite Verfahren würde jedenfalls deutlich zum Ausdruck bringen, dass es eine christliche Normaldogmatik nicht geben kann, dass es nicht möglich ist, die theologische Aufgabe definitiv zu lösen, die darin besteht, das aus dem Glauben erwachsende Verständnis von Gott und damit von Welt und Mensch zu entwickeln. Denn diese Aufgabe gestattet nur immer wiederholte Lösungen in den jeweiligen geschichtlichen Situationen. Die Kontinuität der Theologie durch die Zeiten hindurch besteht nicht im Festhalten an starren Sätzen, sondern in der ständigen Lebendigkeit, mit der der Glaube von seinem Ursprung her die ständig neue geschichtliche Situation verstehend bewältigt. Entscheidend ist, dass *die theologischen Gedanken als Glaubensgedanken aufgefasst und expliziert werden, d. h. als Gedanken, in denen sich das gläubige Verstehen von Gott, Welt und Mensch entfaltet;* also nicht als Produkte freier Spekulation oder wissenschaftlicher Bewältigung der Problematik von Gott, Welt und Mensch durch das objektivierende Denken.

Theologische Sätze — auch die des Neuen Testaments — können nie *Gegenstand* des Glaubens sein, sondern nur die *Explikation* des in ihm selbst angelegten Verstehens. Als solche sind sie situationsbedingt und daher notwendig unvollständig. Diese *Unvollständigkeit* ist aber kein Mangel, dem dadurch abgeholfen werden müsste, dass jeweils eine folgende Generation ergänzt, was noch fehlte, sodass schliesslich durch immer weiter getriebene Summierung eine vollständige Dogmatik zustande käme. Vielmehr ist die Unvollständigkeit in der Unerschöpflichkeit des jeweils neu sich aktualisierenden gläubigen Verstehens begründet; sie enthält also Aufgabe und Verheissung. So ist ja etwa auch das Verstehen meiner selbst in meiner Welt der Arbeit und des Schicksals im Lichte einer mir geschenkten Liebe notwendig immer unvollständig, weil es in den immer neuen Lebenssituationen immer reicher und klarer werden wird. Es versteht sich z. B. von selbst, dass die Neutest. Gedanken über den Staat und die Gesellschaft unvollständig sind, weil den Neutest. Autoren die Möglichkeiten und Probleme der Staats- und Gesellschaftsformen nicht gegenwärtig sein konnten, die die Geschichte seither gebracht hat. Ebenso ist klar, dass die Welt der modernen Wissenschaft und Technik dem gläubigen Verstehen neue Aufgaben stellt, an die die Zeit des Neuen Testaments noch nicht denken konnte. Normativ können daher die theologischen Gedanken des Neuen Testaments nur insofern sein, als sie dazu anleiten, ein Verstehen von Gott, Welt und Mensch in der konkreten Situation aus dem Glauben heraus zu entwickeln. Es folgt aus dem Wesen der theologischen Aussagen als der Explikation des gläubigen Verstehens aber auch, dass *diese Aussagen mehr oder weniger sachgemäss sein können*. Es besteht die Möglichkeit, dass in ihnen das gläubige Verstehen nicht klar entwickelt ist, dass es — etwa gebunden durch das vorgläubige Verstehen von Gott, Welt und Mensch und durch seine Begrifflichkeit — gehemmt ist und also etwa vom Handeln Gottes und von der Beziehung zwischen Gott und Mensch in juristischen Begriffen redet, oder von Gottes Verhältnis zur Welt in mythologischen und kosmologischen Begriffen, die dem gläubigen Verstehen der Transzendenz Gottes unangemessen sind; oder auch, dass es die Transzendenz Gottes in der Begrifflichkeit der Mystik oder des idealistischen Denkens zum Ausdruck bringt. Daraus ergibt sich — auch gegenüber den theologischen Aussagen des Neuen Testaments — *die Aufgabe der Sachkritik*, wie sie z. B. Luther am Jakobusbrief und an der Johannesapokalypse geübt hat.

Das Wichtigste aber ist jene Grundeinsicht, dass die theologischen Gedanken des Neuen Testaments die Entfaltung des Glaubens selbst sind, erwachsend aus dem mit dem Glauben geschenkten neuen Verstehen von Gott, Welt und Mensch, — oder, wie auch formuliert werden kann: *aus dem neuen Selbstverständnis*. Denn dieses meint ja nicht das Verstehen im Sinne einer wissenschaftlichen Anthropologie, die den Menschen zu einem Phänomen der Welt objektiviert, sondern

ein existentielles Verstehen meiner selbst in eins mit meinem Verstehen von Gott und Welt. Denn ich bin ja ich selbst nicht als ein isolierbares und objektivierbares Weltphänomen, sondern in meiner von Gott und Welt unlösbaren Existenz.

Die wissenschaftliche Darstellung der theologischen Gedanken des Neuen Testaments hat diese also als die Entfaltung des gläubigen Selbstverständnisses aufzuzeigen; sie stellt insofern *nicht den Gegenstand des Glaubens* dar, *sondern diesen selbst* in seiner Selbstauslegung. Aber hier erhebt sich das eigentliche Problem der wissenschaftlichen Darstellung der Neutestamentl. Theologie ! Denn kann der Glaube in den Blick gefasst werden, ohne dass sein Woran, sein Gegenstand, mitgesehen ist ?

Der Glaube ist ja im Neuen Testament nicht verstanden als ein aus dem menschlichen Dasein selbstmächtig sich erhebendes Selbstverständnis, sondern als ein durch Gott ermächtigtes, durch Gottes Handeln erschlossenes. Er ist nicht die Wahl zwischen allgemein für den Menschen bestehenden Möglichkeiten, sich zu verstehen, sondern die Antwort auf Gottes, ihn in der Verkündigung von Jesus Christus treffendes, Wort ! Er ist Glaube an das Kerygma, das von dem Handeln Gottes in dem Menschen Jesus von Nazareth redet.

Wenn also die Wissenschaft von der Neutest. Theologie den Glauben als den Ursprung der theologischen Aussagen darstellen will, so muss sie offenbar das Kerygma und das durch dieses erschlossene Selbstverständnis, in dem sich der Glaube expliziert, darstellen. Und eben darin steckt das Problem ! Denn sowohl das Kerygma wie das Selbstverständnis des Glaubens erscheinen, sofern sie in Worten und Sätzen ausgesprochen werden, immer schon in einer bestimmten Ausgelegtheit, d. h. aber in theologischen Gedanken. Auch wenn sich im Neuen Testament einzelne Sätze finden, die man als spezifisch kerygmatisch bezeichnen darf, so sind auch sie immer in einer bestimmten theologischen Begrifflichkeit formuliert, — wie z. B. der einfachste Satz: Κύριος Ἰησοῦς (vgl. 2. Kor. 4, 5). Er setzt ja ein bestimmtes Verständnis des Kyrios-Begriffes voraus.

Deshalb ist es *nicht möglich, im Neuen Testament zwischen kerygmatischen und theologischen Sätzen einfach und glatt zu unterscheiden* oder auch aus dem Neuen Testament ein Selbstverständnis zu erheben, das nicht in theologischen Sätzen formuliert wäre. Und dennoch muss die Darstellung diese Scheidung ständig im Sinn haben und muss die theologischen Gedanken als Explikation des durch das Kerygma geweckten Selbstverständnisses interpretieren, wenn sie sie nicht als vom « Lebensakt » gelöstes, objektivierendes Denken begreifen will, — wobei es grundsätzlich nichts ausmacht, ob sich dieses Denken auf die Vernunft oder auf die « Offenbarung » zurückführt. Denn wenn die Offenbarung als eine Veranstaltung zur Mitteilung von Lehren verstanden wird, so tragen diese den Charakter des der Wis-

senschaft eigenen objektivierenden Denkens, das den existentiellen Lebensbezug zu seinem Gegenstand abblendet, — nur, dass es dann pseudowissenschaftliche Lehren sind. Ein solches Verfahren verleitet zu dem Missverständnis, als sei der Gegenstand des Glaubens die Theologie als die «rechte Lehre», während als «rechte Lehre», die der Gegenstand des Glaubens ist, nur das Kerygma bezeichnet werden kann. Während die Sätze der Philosophie als solche, sofern sie Wahrheit enthalten, «rechte Lehre» sind, sind die Sätze der Theologie nicht selbst schon «rechte Lehre», sondern lehren, sofern sie Wahrheit enthalten, was die «rechte Lehre» ist, die nicht im Forschen gefunden wird, sondern die im Kerygma gegeben ist. Aber eben das Kerygma kann die Theologie nie in definitiver Gestalt erfassen, sondern immer nur als begrifflich gefasstes und d. h. als schon theologisch ausgelegtes.

Dieser Sachverhalt enthüllt sich in seiner Problematik eben dann, wenn daran festgehalten wird, dass der Glaube nichts anderes sein kann als die Antwort auf das Kerygma, und dass dieses nichts anderes ist als das anredende Wort Gottes, als fragendes und verheissendes, als richtendes und begnadigendes Wort. Als solches bietet es sich nicht dem kritischen Denken dar, sondern es redet in die konkrete Existenz. Dass es nie anders als in einer theologischen Ausgelegtheit erscheint, beruht darauf, dass es nie anders als in einer menschlichen Sprache, durch menschliches Denken geformt, gesprochen werden kann. Gerade das aber bestätigt seinen Kerygmatischen Charakter; denn daran wird deutlich, dass die Sätze des Kerygmas nicht allgemeine Wahrheiten, sondern Anrede in einer konkreten Situation sind. Sie können also nur in einer durch ein Existenzverständnis, bzw. durch dessen Ausgelegtheit, geprägten Form erscheinen. Und entsprechend sind sie nur verständlich für denjenigen, der das Kerygma als anredendes Wort in seiner Situation verstehen kann, — zunächst nur als Frage, als Zumutung.

Anders ausgedrückt: das Kerygma ist als Kerygma nur verständlich, wenn das durch es geweckte Selbstverständnis als eine Möglichkeit menschlichen Selbstverständnisses verstanden wird und damit zum Ruf zur Entscheidung wird. Denn offenbar kann der Forscher nicht seinen Glauben als Erkenntnismittel voraussetzen und über ihn als eine Voraussetzung methodischer Arbeit verfügen. Aber was er tun kann und tun soll, ist: sich in der Bereitschaft, der Offenheit, der Freiheit halten; besser: in der Frage oder in dem Wissen um die Fraglichkeit alles menschlichen Selbstverständnisses und im Wissen, dass existentielles Selbstverständnis (im Unterschied von existentialer Auslegung menschlichen Seins) nur im Vollzuge der Existenz und nicht in der isolierten denkenden Reflexion wirklich ist.

II

Ein Überblick über die *Geschichte der Wissenschaft von der Neutest. Theologie* kann das Problem verdeutlichen[1]. Ihr Ursprung liegt bekanntlich in den « Collegia biblica » der *altlutherischen Orthodoxie*, in den Sammlungen von Schriftworten, die als « dicta probantia » den Schriftbeweis für die Sätze der Dogmatik liefern sollten. Die selbstverständliche Voraussetzung ist dabei, dass die Dogmatik wie die Lehre der Schrift als « rechte Lehre » der Gegenstand des Glaubens ist; naiv werden Kerygma und Theologie identifiziert. Im *Pietismus* ist es nicht anders; nur dass hier, wo der Titel « Biblische Theologie » zuerst auftaucht[2], die Schriftlehre selbständig gegenüber der Dogmatik dargestellt wurde. Die Theologen der *Aufklärung* fahren darin fort, und ihnen gilt die der Dogmatik gegenüber verselbständigte Schriftlehre als der kritische Massstab, an dem jene zu messen ist. Und dabei wird es mehr und mehr zur selbstverständlichen Voraussetzung, dass das Christentum die vernünftige und göttliche Religion ist, — als welche sie durch die richtige Interpretation der Schrift erwiesen wird. Denn die Auslegung hat alles, was in der Schrift den Prinzipien von Vernunft und Erfahrung widerspricht, als Akkommodation an « irrige Volksbegriffe » zu erweisen[3].

Es ist völlig deutlich, dass hier wie in der Orthodoxie die Neutest. Theologie als die rechte Lehre gilt, nur dass diese nicht auf die Autorität der Schrift gegründet, sondern vom vernünftigen Denken entwickelt und in der Schrift nur wiedergefunden wird. Wie die Orthodoxie, so kennt auch die Aufklärung nicht den Bezug der Theologie auf das Kerygma, nur dass jetzt nicht mehr von Identifizierung der Lehre und des Kerygmas geredet werden kann, weil die biblische Lehre als geschichtliche (« symbolische ») Verkörperung vernünftiger Wahrheiten gilt und also nicht Autorität und Gegenstand des Glaubens sein kann. In Wahrheit ist die Aufklärung den Weg der Orthodoxie konsequent zu Ende gegangen. Beide stimmen darin überein, dass sie den Unterschied von Theologie und Kerygma nicht sehen und den Glauben an das Kerygma mit der Anerkennung theologischer Sätze verwechseln. Diese theologischen Sätze haben für beide den Charakter allgemeiner, zeitloser Wahrheiten. Der Unterschied ist nur der, dass

[1] Die Problematik der Neutest. Theol. wird an einem Überblick über ihre Geschichte lehrreich entwickelt in dem mir soeben bekannt gewordenen Aufsatz von Amos N. Wilder in dem von Harold R. Willoughby herausgegebenen Werk, *The Study of the Bible Today and Tomorrow* (Univ.-Chicago Press, 1947), S. 419-436.

[2] In der *Biblischen Theologie* von C. Haymann, 1708.

[3] Es braucht nur erinnert zu werden an Joh. Phil. Gabler, *Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae, etc.*, 1787; Lorenz Bauer, *Theologie des AT*, 1796-1803, *Theologie des NT*, 1800-1802; M. L. de Wette, *Biblische Dogmatik des AT und NT, etc.*, 1813.

für die Orthodoxie die theologischen Sätze Aussagen der als Autorität verstandenen Schrift sind, während sie für die Aufklärung in der Vernunft begründete und durch das vernünftige Denken gefundene Wahrheiten sind. Während also für die Aufklärung der kerygmatische Charakter der « rechten Lehre » überhaupt verschwunden ist, wird er von der Orthodoxie insofern festgehalten, als für sie die theologischen Sätze der Schrift Autorität sind und als Gegenstand des Glaubens gelten, — womit freilich Kerygma wie Glaube missverstanden sind.

Mit der Aufklärung erfolgt nicht nur die Lösung von der Autorität der Schrift, sondern es vollzieht sich noch eine andere Wendung. Soll durch rechte Interpretation der Schrift das in ihr sich bezeugende Christentum als die vernünftige Religion erwiesen werden, so muss die Interpretation alles Lokale und Temporelle, alles Individuelle und Partikulare abstreifen, um das Zeitlos-Allgemeingültige zu gewinnen. Begreiflicher Weise richtet sich aber das Interesse mehr und mehr auf jenes; denn die allgemeinen Wahrheiten kennt man ja schon im voraus, und eine historische Darstellung lässt sich ja nur von den individuellen, zeitgeschichtlich bestimmten Phänomenen geben. So entstehen denn die Darstellungen der Neutest. Theologie, die 1) an den individuellen Unterschieden der Neutest. Autoren interessiert sind und diese als verschiedene « Lehrbegriffe » charakterisieren, und die 2) die Neutest. Gedankenbildungen in einen geschichtlichen Relationszusammenhang hineinstellen. Schliesslich — und darin wirkt die Tradition der Aufklärung im xix. und xx. Jahrhundert weiter — wird die Neutest. Theologie als ein Phänomen der Religionsgeschichte verstanden, und die Wissenschaft, die sie darstellt, darf, wie es scheint, als historische Wissenschaft an der Wahrheitsfrage nicht mehr interessiert sein.

Diese Entwicklung hätte verhindert werden können, wäre der Arbeit F. C. Baurs eine entscheidende Wirkung beschieden gewesen [1]. Baur unterschied nicht wie die Aufklärung zwischen den ewigen Vernunftwahrheiten, die zeitlosen Charakter haben, und ihrer unvollkommenen zeitgeschichtlichen Fassung, die ein aufgeklärter Verstand überwindet, sondern er sieht (in der Nachfolge Hegels), dass Wahrheit überhaupt nur in jeweils geschichtlicher Form erfasst werden kann und sich als *die* Wahrheit nur in der Gesamtheit des historischen Ganges der Entwicklung entfaltet. Subjekt dieser Entwicklung ist ja der Geist, und die Geschichte ist « der ewig klare Spiegel, in welchem der Geist sich selbst anschaut, sein eigenes Bild betrachtet, um, was er an sich ist, auch für sich, für sein eigenes Bewusstsein, zu sein und sich als die bewegende Macht des geschichtlich Gewordenen zu wissen » [2].

[1] Seine Vorlesungen über *Neutest. Theol.* wurden nach seinem Tode (1860) von seinem Sohne herausgegeben 1864.
[2] F. B. Baur, *Dogmengeschichte*, S. 59.

Wie daher geschichtliche Besinnung der Weg zur Erfassung der Wahrheit ist, so ist die geschichtliche Erforschung der Geschichte des Christentums, und zuerst seines Ursprungs und damit des Neuen Testaments, der Weg zur Erfassung der Wahrheit des christlichen Glaubens, — wobei es sich für Baur von selbst versteht, dass diese Wahrheit keine andere sein kann als die Wahrheit des Geistes überhaupt. Die Interpretation des Neuen Testamentes muss dessen Theologie also verstehen als die Explikation des christlichen Bewusstseins als einer entscheidenden Epoche in dem Zu-sich-selbst-kommen des Geistes.

Damit trifft Baur den Sinn der Neutest. Theologie insofern, als diese die gedankliche Explikation des glaubenden Selbstverständnisses ist. Hatte die Orthodoxie daran festgehalten, dass durch das Neue Testament dem Menschen ein Wort gesagt wird, an das er glauben soll, hatte sie aber, indem sie an die Stelle des Kerygmas die theologische Lehre setzte, diese zum Objekt des Glaubens gemacht, so überwindet Baur diese Gefahr. Indem er freilich das Selbstverständnis des Glaubens auf das Selbstbewusstsein reduziert, das sich in der geschichtlichen Entwicklung vom Menschen aus erhebt, in dem der Geist zum Bewusstsein seiner selbst kommt, — schaltet er das Kerygma aus. Dieses jedoch nicht so wie der Rationalismus, dessen Denken keine Autorität kennt, sondern indem nun die Geschichte als solche zur Autorität wird und an die Stelle des Kerygmas tritt, dadurch nämlich, dass die rückgewandte Besinnung auf die Geschichte der Weg des Zu-sich-selbst-kommens des Geistes im Menschen ist.

Die fruchtbare Fragestellung Baurs ging schon in seiner Schule verloren. Beibehalten wurde die Vorstellung von der Geschichte als einem Entwicklungsprozess, und es wirkte nach das konkrete Geschichtsbild vom Urchristentum, das Baur nach dem Hegelschen Schema von Thesis, Antithesis und Synthesis gezeichnet hatte. Verloren ging aber die Frage nach dem Sinn von Geschichte und von geschichtlicher Besinnung, und die Arbeit der Forschung ging in der durch die Aufklärung eingeschlagenen Richtung weiter, nur dass auch der Glaube an die ewigen Vernunftwahrheiten bzw. das Bewusstsein, sie definitiv erkannt zu haben, verlorenging, und dass der christliche Glaube nicht mehr als die « vernünftige » Religion verstanden wurde. Das bedeutete aber nur, dass die Forschung einem Historismus verfiel, der das Urchristentum und mit ihm das Neue Testament als ein Phänomen in dem durch die Verkettung von Ursache und Wirkung geschlossenen weltgeschichtlichen Relationszusammenhanges auffasste.

Die Konsequenz eines völligen Relativismuss wurde freilich vermieden, indem man den Entwicklungsgang der Geschichte idealistisch interpretierte als den Fortschritt zu immer klarerer Erfassung der ewigen Wahrheiten und Normen; oder indem man im Sinne der Romantik die Persönlichkeit als geschichtsbildende Kraft verstand. So fand man denn in den Lehren des Neuen Testaments den Ausdruck

der christlichen — als einer « religiös-sittlichen » — Weltanschauung und erblickte die Bedeutung Jesu darin, dass er der Verkündiger der religiös-sittlichen Wahrheiten war und sie in seiner Person einzigartig und wirkungsvoll verkörperte [1].

Eine entscheidende Wendung, deren Bedeutung zunächst nicht abzusehen war, vollzog sich in der Arbeit der *religionsgeschichtlichen Schule*. Als ihre Programmschrift kann man W. Wredes Abhandlung: *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie* (1897) ansehen. Wrede bekämpfte die Methode der « Lehrbegriffe », weil ihr ein intellektualistisches Verständnis vom Christentum zugrunde liege; der christliche Glaube sei doch Religion und nicht ein System von Gedanken! Aufgabe der « Neutest. Theologie » sei daher, die lebendige Religion des Urchristentums darzustellen! Offenbar wirkt hier eine richtige Einsicht. Die theologischen Lehren werden als Ausdruck und nicht als Gegenstand des Glaubens verstanden, — aber nun freilich doch nicht als die Entfaltung des glaubenden Selbstverständnisses, sondern als nachträgliche denkende Reflexion über die Objekte des Glaubens. Der Zusammenhang zwischen Lebens- und Denkakt ist (wie Ad. Schlatter sich auszudrücken pflegte) zerrissen.

Es fehlte an einem klaren Begriff von *Religion*. Man weiss nur, dass Religion nicht theoretisches Verhalten, dass sie vielmehr ein Gefühl, dass sie Frömmigkeit ist; und man weiss, dass sie in verschiedenen Typen Gestalt gewinnen kann. Sie kann erscheinen als ein Gottvertrauen, welches — da Gott selbstverständlich als der heilige Wille gilt, der das Gute setzt und fordert — das Bewusstsein der sittlichen Verpflichtung einschliesst, und aus dem ein positives Verhältnis zur Welt fliesst als der Stätte, in der sich der sittliche Wille in konkreten Aufgaben zu bewähren hat. Religion kann aber « Erlösungsreligion » sein, in welcher der Gedanke des fordernden Willens im Gottesbegriff zurücktritt gegenüber dem Gedanken der Transzendenz; ein negatives Verhältnis zur Welt ist dann die Folge, und die weltflüchtige Frömmigkeit kann sich bis zur Mystik steigern. Freilich kann der Erlösungsgedanke auch in jene Religion des Gottvertrauens und des Pflichtgefühls aufgenommen werden als der Gedanke der Erlösung von der Sünde. So stellt denn H. Weinel in seiner *Biblischen Theologie des Neuen Testaments* (1911, [4]1928) die « Religion » Jesu als « sittliche Erlösungsreligion » dar in ihrem Gegensatz zur « mystischen (in der 1. Auflage: « ästhetischen ») Erlösungsreligion », deren Motive sich freilich in der « Religion » des Urchristentums mit jener in verschiedener Weise verbinden [2]. Dagegen erscheint in W. Boussets *Kyrios*

[1] Als repräsentative Beispiele nenne ich H. J. Holtzmanns *Lehrbuch der Neutest. Theol.*, 1896-97, [2]1911 und P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, 1901, [2]1902.

[2] Auch Jul. Kaftan fasst in seiner *Neutest. Theol., im Abriss dargestellt* (1927) die Religion des Neuen Test. als ethische Religion der Erlösung (Sündenvergebung) auf.

Christos (1913, [2] 1921) die urchristliche Religion wesentlich als Kultusfrömmigkeit, die als ihre Blüte die Mystik hervortreiben kann.

Die Religion war als eine selbständige Macht im Menschen erkannt worden, deren Wesen nicht in der Anerkennung allgemeiner zeitloser Wahrheiten besteht, seien sie durch eine supranaturale «Offenbarung» vermittelt, seien sie durch vernünftiges Denken gefunden. Sie ist vielmehr — so kann die Intention der religionsgeschichtlichen Schule offenbar interpretiert werden — eine existentielle Haltung. In dieser Erkenntnis ist die religionsgeschichtliche Schule offenbar auf dem rechten Wege, wenngleich sie den legitimen Sinn der theologischen Aussagen nicht erfasst hat.

Das zeigt sich darin, dass in der exegetischen Arbeit dieser Schule diejenigen Begriffe, die für die Religion als eine selbständige, von allem weltlichen Verhalten unterschiedene, auf den jenseitigen Gott bezogene Haltung charakteristisch sind, neu erfasst wurden. Für die Entdeckung der Bedeutung, die die Eschatologie für das Neue Testament spielt, war entscheidend Joh. Weiss' *Jesu Predigt vom Reiche Gottes* (1892, [2] 1902); ferner die Erkenntnis, dass πνεῦμα im Neuen Testament nicht der «Geist» im Sinne des griechisch-idealistischen Verständnisses ist, sondern die wunderbare Wirkungskraft des jenseitigen Gottes, wie es zuerst H. Gunkel zeigte [1]. Verschiedene Arbeiten W. Heitmüllers wiesen Sinn und Bedeutung der Sakramente für das Urchristentum auf [2], und im Zusammenhang damit wurde eine neue Erkenntnis des Sinnes von ἐκκλησία gewonnen [3].

Dass neben der Arbeit der historisch-kritischen und der religionsgeschichtlichen Forschung auch die der konservativen Forscher unter dem Einfluss der orthodoxen Tradition weiterging, versteht sich von selbst, ebenso, dass sie in der Diskussion mit den anderen Richtungen weithin auch von deren Fragestellungen und Ergebnissen beeinflusst wurde. Es ist z. B. charakteristisch, dass sowohl Bernh. Weiss wie Paul Feine ihren Darstellungen der Theologie des Neuen Testaments eine solche der Religion des Neuen Testaments folgen liessen. Dass sich hier neue Einsichten in das Problem des Verhältnisses von Theologie und Kerygma eröffnet hätten, wird man nicht behaupten können.

Eine Sonderstellung in der ganzen Entwicklung nimmt Ad. Schlatter ein. Schon sein Buch *Der Glaube im Neuen Testament* (1885, [4] 1927) kann als eine Neutest. Theologie *in nuce* gelten. Ihm folgte die *Theologie des Neuen Testaments* (1909-10). [4] Seine Auffassung von der Aufgabe legte Schlatter in der Schrift *Die Theologie des Neuen Testaments und die Dogmatik* (1909) dar. Er grenzt sich ebenso gegen die

[1] H. Gunkel, *Die Wirkungen des hl. Geistes nach der populären Anschauung der apostol. Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus*, 1898, [3] 1909.

[2] Vgl. seine Artikel «Abendmahl» und «Taufe» in *RGG* I und V (1909. 13).

[3] Vgl. Olof Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, 1932.

[4] In der 2. Aufl. (1921) erschienen die beiden Bände unter den Titeln *Die Geschichte der Christus* und *Die Theologie der Apostel*.

« statistische » Bestandsaufnahme der Neutestamentlichen Gedanken in der Orthodoxie ab, wie gegen die rationalistische Lehrbegriffmethode und gegen die religionsgeschichtliche Schule. Er wirft ihnen allen mit Recht vor, dass sie den Denk- und Lebensakt trennen. Aber er sieht deren Einheit nun nicht wie F. C. Baur darin, dass die theologischen Gedanken die Explikation des Selbstverständnisses des Menschen als Geist (als Vernunft) sind. Er versteht den Menschen von seinem Willen her und sieht in seinem Wollen und Handeln den Ursprung seiner Gedanken. « Den Versuch, den Denkakt vom Lebensakt zu trennen, machen sie (sc. die « Männer » des Neuen Testaments) zunicht und erzeugen darum auch nicht den Schein, sie legten uns zeitlose, von geschichtlichen Bedingungen unabhängige Erkenntnisse vor. Ihre Denkarbeit steht vielmehr in einer bewussten und selbständigen Verbindung mit ihrem Wollen und Handeln; sie hat an ihren Erlebnissen ihren Grund und Stoff und dient ihnen als Mittel zur Ausrichtung ihres Berufs. Ihre Gedanken sind Bestandteile ihrer Taten und damit ihrer Geschichte. Deshalb ist die Aufgabe der neutestamentlichen Theologie mit der Statistik, die ein Verzeichnis der Gedanken Jesu und seiner Jünger herstellt, noch nicht erschöpft. So entsteht leicht ein historisches Zerrbild, eine Summe abstrakter, zeitloser « Lehren », die als Inhalt eines vom Wollen und Handeln abgeschnittenen Bewusstseins vorgestellt werden. In dieser Form haben aber Jesus und seine Jünger ihre Gedanken nicht in sich getragen. Um richtig zu beobachten, müssen wir uns den Zusammenhang verdeutlichen, der ihre Gedanken erzeugt, und in den sie auch sofort wieder hineintreten als die Basis ihres Werks. [1] » Daraus folgt auch, dass die Darstellung die einzelnen « Lehrtropen » — unterscheiden muss, damit klar wird, dass die urchristliche Geschichte ihren Grund in denjenigen Vorgängen hat, die den persönlichen Lebensstand des Einzelnen bilden » [2].

Schlatters Sätze könnten im Sinne des historistischen Relativismus interpretiert werden, sind aber natürlich nicht so gemeint. Was er als die « Erlebnisse » der « Männer » des Neuen Testaments bezeichnet, die Grund und Stoff ihrer Gedankenbildung sind, oder als den « persönlichen Lebensstand », hat seinen Ursprung in der Begegnung mit der Person des historischen Jesus. Die urchristliche Geschichte beginnt mit dem « inwendigen Leben Jesu selbst » [3], nämlich damit, dass sich Jesus als den « Christus » weiss und als solcher wirkt. Sofern nun die Begegnung mit Jesus und seine Anerkennung als des « Christus » Glaube heisst, sind demnach die theologischen Gedanken Entfaltung des Glaubens, hervorgerufen jeweils durch konkrete geschichtliche Aufgaben. Man wird im Sinne Schlatters auch sagen

[1] *Neutest. Theol.*, I, S. 10 f.
[2] *Das Neue Test. u. die Dogmatik*, S. 40.
[3] *Ebenda*, S. 60.

dürfen : Entfaltung des neuen, mit dem Glauben geschenkten, Selbstverständnisses; denn dass der Glaube ein Verstehen einschliesst, in welchem der Mensch Gott, Welt und sich selbst neu versteht, dürfte für Schlatter selbstverständlich sein [1].

Das Problem des Verhältnisses von Theologie und Kerygma scheint mir gleichwohl nicht klar von ihm gesehen worden zu sein. Er sieht nämlich nicht, dass der historische Jesus erst im Kerygma als der « Christus » erscheint. Deshalb tritt bei ihm an Stelle des Kerygmas eben der historische Jesus, — wobei Schlatter voraussetzt, dass Jesus als der « Christus » durch historische Forschung sichtbar gemacht werden kann. Darin dürfte es begründet sein, dass Schlatter in allen Fragen der historischen Kritik, zumal der literarkritischen Erforschung der Evangelien, eigentümlichen Hemmungen unterliegt, und dass er die theologische Gedankenbildung des Neuen Testaments einseitig aus der alttestamentlich-jüdischen Tradition, in der Jesus selbst steht, interpretieren will und die Bedeutung des hellenistischen Synkretismus ignoriert. Das Kerygma der Gemeinde wird dann eigentlich zur Weitergabe historischer Tradition, nämlich zur Weitergabe des historischen Jesusbildes, in dem Jesus als der « Christus » schon wahrnehmbar sein soll. Das eigentümliche Problem, wie aus Jesus, dem Verkündiger, der Verkündigte, der « Christus », wird, wird dadurch verdeckt und eben damit das eigentümliche Wesen des Kerygmas.

Das Problem des Verhältnisses von Theologie und Verkündigung im Neuen Testament dürfte durch den historischen Überblick geklärt worden sein, und es muss mir genügen, es aufgezeigt zu haben. Einen Versuch seiner Lösung vorzulegen oder auch nur den Weg zu seiner Lösung versuchsweise zu gehen, ist mir in der hier gebotenen Kürze nicht möglich. Ich möchte hoffen, dass auch schon der Aufweis eines Problems als solchen als Bezeugung des Dankes an einen hochverehrten Forscher gelten darf, dessen scharfer Blick die Fülle der Probleme auf unserem Arbeitsgebiet immer neu gesehen hat, und der unermüdlich und unbestechlich mit ihnen gerungen hat.

[1] Gerade dieses Moment, dass das dem Glauben eigene Verstehen primär ein Selbstverständnis ist, wird von E. STAUFFER in seiner *Theologie des Neuen Test* (1941. [4] 1948) preisgegeben. Er will in der Nachfolge Schlatters die Theologie der N. T. als Entfaltung der Glaubensgedanken verstehen, sieht diese aber nur in einer « Geschichtstheologie » und verwandelt das existentielle Danken des Glaubens in ein spekulatives. Auf das Gleiche kommt übrigens auch AMOS N. WILDER in seinem oben (S. 36. A. 1.) genannten Aufsatz hinaus.

Citations scripturaires et tradition textuelle dans le Livre des Actes

PAR

LUCIEN CERFAUX

LE PROBLÈME textuel du Livre des Actes n'est pas résolu et ne le sera sans doute pas de sitôt [1]. Et cependant, l'exégète qui veut faire honnêtement son métier se trouve dans l'obligation de peser les chances du texte « occidental ».

On a remarqué depuis longtemps que les discours des Actes sont moins soumis que les parties narratives aux fluctuations des variantes; si la raison en est le respect pour la parole apostolique, les citations bibliques dont abondent les discours devraient être privilégiées. Ce n'est cependant pas le cas. Nous avons cru qu'il y avait intérêt à aborder le problème textuel par le biais de ces citations, qui introduisent dans nos discussions une coordonnée à un plan suffisamment fixe, le texte des LXX.

Nos dettes sont lourdes envers les travaux classiques, spécialement à l'égard de M. Goguel [2], B. Weiss [3] et J. H. Ropes [4]. Nous nous appuyons avant tout sur l'apparat de Ropes pour le texte des Actes; pour les LXX (Ps., Is., XII Proph.), nous recourons à la grande édition de Gœttingue. Nous emploierons couramment les sigles *B*, texte supposé à la base des onciaux B, S (Sinaïticus) [5], A, C et du codex 81; *D*, texte occidental; *L*, texte antérieur à *B* et *D*, remontant vraisemblablement à la rédaction de Luc. L'abréviation Anti. représente les leçons de la recension d'Antioche. Les embryons d'apparat critique insérés dans notre texte n'ont d'autre prétention que de simplifier l'exposé et ne visent surtout pas à être complets; ils sont ordonnés en partant du texte critique de LXX.

[1] A. F. J. Klijn, *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts*, Utrecht (1949).

[2] *Introduction au Nouveau Testament*, t. III, *Le Livre des Actes*, Paris, 1922, p. 73-104.

[3] *Der Codex D in der Apostelgeschichte* (Texte u. Unters., XVII, 1, 1897).

[4] *The Text of Acts* (The Beginnings of Christianity, III), London, 1926.

[5] La place de ce sigle à côté de B empêchera de songer au codex S des Actes (du mont Athos), excellent représentant du texte d'Antioche.

I. Citations simples.

a) Ps. 16. 8-11 = Actes 2. 25-28.

Discours de Pierre. Sous le lemme Δαυὶδ γὰρ λέγει εἰς αὐτόν (*B D*). La citation est suivie d'une discussion exégétique, v. 29-31. Citation et exégèse constituent une pièce essentielle d'apologétique primitive; on s'attend, sans être frustré, à une citation exacte de LXX, dont dix lignes en effet sont reproduites avec acribie.

κυριον] + μου *D* (— Ir.) S | η καρδια μου] *D* AC S^c 81 Anti. μου η καρδια B S Clem.

Au cours de la tradition, BS a fait une élégance qu'il vaudrait mieux abandonner pour rejoindre le texte de *D* et lire ἡ καρδία μου avec LXX.

b) Ps. 110. 1 = Actes 2. 35.

Discours de Pierre. Lemme : *B* (+ Irénée) λέγει δὲ αὐτός. — D : εἴρηκεν γὰρ αὐτός. Citation suivie d'une exégèse (v. 36).

ειπεν] *B* Ir. λεγει D (Luc 20. 42 D) | ο κυριος] B^2 ACS^c 81. om. ο BSD | αυ] *B* om. D.

Les leçons particulières de D sont liées, renforçant l'affirmation, et moins plausibles; *L* a supprimé l'article avant κύριος pour éviter la confusion avec « le Seigneur » = le Christ.

c) Ps. 2. 1 s. = Actes 4. 25 s.

Prière de la communauté. Lemme; exégèse reprenant les expressions du Ps. (v. 27).

La citation est littérale dans tous les témoins. *L* n'a pu écrire le lemme invraisemblable de *B* : ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου στόματος Δαυὶδ παιδός σου εἰπών, erreur de traduction de l'araméen selon Torrey [1]. Conservant tous les éléments de *B* sauf τοῦ πατρός ἡμῶν, *D* Anti. écrivent une phrase sortable. Pourquoi ne serait-ce pas l'original ?

d) Ps. 2. 7 ss. = Actes 13. 33.

Discours de Paul à Antioche de Pisidie. Le lemme nous arrive sous trois formes :

ως και εν τοις ψαλμ[οις (P^{45}). ουτως γαρ εν τω πρωτω ψαλμω γεγραπται (D gig. Or. Hil.). ως και εν τω ψαλμω γεγραπται τω δευτερω (*B*).

La leçon de P^{45} a des chances sérieuses d'être authentique : Luc n'a pas l'habitude de citer le chiffre des Psaumes (Luc 20. 42; Actes 1. 20; Luc 24. 44). Selon B. Weiss (p. 75), *D* a pu vouloir souligner que la référence est au « premier » psaume (cité comme tel d'après une

[1] *The Beginnings of Christianity*, IV, *ad loc.*, émet des doutes fondés.

tradition palestinienne)[1]. Dans *B*, τῷ δευτέρῳ est comme en surcharge, peut-être corrigeant *D* ?

La citation correspond exactement à LXX; mais *D* (D, héracl. mg.) ajoute le v. 8. On peut supposer qu'il corse la citation pour la mettre en harmonie avec la théologie primitive suivant laquelle la résurrection a constitué Jésus Seigneur et Christ (selon Actes 2. 36; cf. B. Weiss, p. 75 s.) et répondre à la titulature introduite au v. 33 (τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν). Placé ainsi en évidence, le Règne du Christ représenterait la promesse faite aux Patriarches. Mais ceci ne correspond plus à la théologie des Actes pour laquelle la promesse est l'Esprit saint. En apparence, pour *B*, c'est la résurrection du Christ qui accomplit la promesse et l'idée ne serait pas plus normale que celle de *D*. Mais en fait, on peut très bien comprendre la leçon de *B* en harmonie avec la théologie paulinienne (Rom. 1. 4) : en ressuscitant le Christ, Dieu l'établit Fils de Dieu en puissance spirituelle (réalisant de cette manière la promesse).

Pour les quatre citations des Psaumes que nous venons d'examiner, *L* a copié littéralement LXX, ainsi que le demandait son but apologétique[2]. La tradition textuelle a été fidèle, sauf pour une variante par élégance de style (BS) et une addition harmonisante de tendance théologique qui suppose un nouveau contact avec LXX (*D*).

e) Is. 53. 7 s. = Actes 8. 32 s.

Actes de Philippe. Lemme narratif; exégèse. Citation exacte dans *B* (+ Ir.). D est lacuneux à cet endroit.

f) Is. 6. 9 s. = Actes 28. 26 s.

Le témoignage de D nous fait encore défaut. En revanche le même texte est cité, Matth. 13. 14 s., avec la même exactitude, ce qui est d'autant plus remarquable que la tradition connaît une autre version, cf. Jo. 12. 39-41; Marc 4. 12. *L* a recouru directement à LXX et son texte a été conservé sans altération importante. Néanmoins, S (gig. p) témoigne d'une leçon ἐβαρύνθη (au lieu de ἐπαχύνθη) qui n'est représentée ni dans LXX, ni dans les autres versions grecques[3].

Nous sommes resté dans la ligne des citations des Psaumes. Les deux cas suivants ouvrent une perspective un peu différente.

g) Is. 66. 1 s. = Actes 7. 49.

Discours d'Etienne. Lemme.

[1] La leçon occidentale existait avant Origène, cf. P. L. Hedley, « The Egyptian Text of the Gospels and Acts », *Church Quart. Rev.*, CXVIII (1934), p. 217.

[2] La référence à Ps. 118. 22, dans Actes 4. 11, ne se fait que par allusion. Les seuls mots reproduits sont εἰς κεφαλὴν γωνίας. Le passage est cité littéralement, d'après LXX, dans Marc 12. 10; Luc 20. 17; Matth. 21. 42. L'hypothèse que Actes serait témoin d'une version de l'hébreu différente de LXX est superflue.

[3] L'emploi du verbe βαρύνω est d'ailleurs tout naturel dans ce contexte d'idées, et l'expression β. τὴν καρδίαν est courante, cf. Ex. 8. 19, etc.

μοι θρονος] *B* Justin Cypr. μου θρονος var. LXX μου εστιν θρονος D | η δε γη] *B* (— B) *D* Anti. Barn. και η γη var. LXX Justin Cypr. B | οικοδομησετε] *B* (— B) D Barn. Ir. (Dem.) οικοδομησατε var. LXX B | μοι] Barn. + λεγει κυριος Act. | ποιος τοπος] D h τις τοπος var. LXX *B* Barn. Cypr. | καταπαυσεως μου] + εστιν D | παντα γαρ ταυτα εποιησεν η χειρ μου] ουχι η χειρ μου εποιησεν ταυτα παντα BS 81 ουχι η χειρ μου εποιησεν παντα ταυτα ACDh.

Les variantes plus nombreuses que d'habitude supposent un texte de base remaniant légèrement LXX : λέγει κύριος et interrogation οὐχί. L'interprétation des différences entre *B* et *D* est extrêmement difficile. L'accord de *B* avec Barnabé sur la leçon τίς τόπος pourrait insinuer comme point de départ du texte des Actes une rédaction aberrante de LXX. Mais il faudrait supposer dans ce cas que D a ramené son texte à LXX, et c'est peu vraisemblable. Nous penchons à croire que *B* et Barnabé, indépendamment l'un de l'autre, ont écrit τίς τόπος et que *D*, pour cette variante et quelques autres qui sont conformes à LXX, représente le texte de *L*.

h) Is. 49. 6 = Actes 13. 47.
Discours de Paul. Lemme.

ιδου τεθεικα σε εις φως εθνων] om. ιδου *B* ιδου φως τεθεικα σε τοις εθνεσιν D Cypr. (Test., I, 21).

Il faut interpréter l'accord de *D* avec Cyprien. Comme il n'est pas vraisemblable que Cyprien dépende des Actes, il aurait avec *D* une source commune qui remaniait LXX. *D* aurait-il corrigé *L* en s'inspirant de cette source commune ? On croira plutôt que l'usage de la source remonte jusqu'à *L*; dans ce cas *B* aura ramené son texte à LXX, omettant cependant ἰδού (cf. Actes 2. 2). Notre raisonnement se fortifie si d'autres indices plaident pour l'emploi par *L* d'un recueil de témoignages bibliques ayant vis-à-vis de LXX une autonomie relative.

i) Hab. 1. 5 = Actes 13. 41.
Discours de Paul. Lemme. *L* (accord de *B* et *D*) omet θαυμάσια et ajoute ὑμῖν après ἐκδιηγῆται. *B* seul ajoute ἔργον 2° pour faire plus expressif.

Les citations examinées jusqu'ici sont remarquables par leur fidélité. Dans d'autres cas, au contraire, *L* a remanié LXX pour préciser l'application de l'Ecriture aux circonstances présentes; les deux citations suivantes appartiennent à cette catégorie.

k) Amos 5. 25-27 = Actes 7. 42 s.
Discours d'Etienne. Lemme.

τεσσαρακοντα ετη] ε. τ. *B D* Ir. om. Justin + εν τη ερημω var. LXX *B* (— B) *D* Ir. Justin | του θεου υμων] SAC 81 Justin om. υμων B *D* Ir. Or. | τους τυπους αυτων] om. αυτων var. LXX, *B D* Justin Ir. | εαυτοις] προσκυνειν αυτοις Act. Ir. πρ. εαυτοις Justin | επεκεινα Δαμασκου] Justin επεκεινα Βαβυλωνος *B* επι [τα με]ρη Βαβυλωνος D gig.

Justin (Dial. 22) dépend immédiatement de LXX. B a probablement omis ἐν τῇ ἐρήμῳ pour ramener à LXX; on pourrait interpréter dans le même sens (malgré la bévue flagrante) la leçon ἐπέκεινα de *B*, remplaçant ἐπὶ τὰ μέρη primitif. *L* aurait été un remaniement superficiel de LXX.

l) Joël 3. 1-5 = Actes 2. 17-21.
Discours de Pierre. Lemme et exégèse.

Des différences accentuées existent entre *B* et *D* et surtout entre Actes et LXX. Il vaut la peine d'examiner soigneusement les variantes.

Le texte de base (*L*) a interverti πρεσβύτεροι — νεανίσκοι de LXX. Pour v. 19ab, on ne peut douter de posséder *L* dans l'antithèse : καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω. Le remaniement au regard de καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς (LXX) est patent et l'intention est manifeste. On place les τέρατα dans le ciel et les σημεῖα sur la terre : ceux-ci désignent les miracles du Christ (cf. v. 22). Dans ce cas, 19c αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ (de LXX) est hors de propos et *D* qui l'omet reproduit *L*. On se défiera par conséquent des témoins de *B* chaque fois qu'ils ramènent à LXX [1].

La leçon ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις est assurée à *L* par l'accord de *B* (— B 076) et de D [2]. Les temps eschatologiques chrétiens commencent à la Pentecôte. L'addition λέγει ὁ θεός (ou λέγει κύριος) qui suit immédiatement appartient à *L*; nous donnerons la préférence à la variante de D, κύριος (*B* ayant probablement voulu éviter la confusion avec le κύριος chrétien). Ropes (p. CCXXXIII) voit dans quelques leçons de *D* une manifestation de son intérêt pour les Gentils : πάσας σάρκας (D) pour πᾶσαν σάρκα; αὐτῶν 1° et 2° D, gig. Tert. pour ὑμῶν 1° et 2°; omission de ὑμῶν 3° et 4°. Il nous semble que πάσας σάρκας ne vise pas si loin; c'est d'ailleurs une leçon propre à D (contre Tert. et Ir.); nous serions enclin à penser que *B*, en restituant quatre fois ὑμῶν, s'est encore conformé à LXX. Par contre, καὶ προφητεύσουσιν, qui manque à *D* (en accord cette fois avec LXX) et répète 17c, pourrait avoir été ajouté par *B*, pour l'emphase.

Nous constatons pour le lemme un phénomène analogue à celui de Actes 14. 33 (citation I d). Les témoins de *B* (avec Tert.) ajoutent Ἰωήλ contre D Ir. Nous soupçonnons que l'indication précise du livre est en relation avec le nouveau contact avec LXX caractéristique de *B*.

[1] μετὰ ταῦτα B 076; ἐνυπνίοις (LXX ἐνύπνια); ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις (*B*); καὶ ἐπιφανῆ (contre S). Pourquoi, *cette fois-ci*, D aurait-il abrégé son texte en saccageant en même temps la citation ? N'est-il pas plus vraisemblable que *L* citait librement ?

[2] Contre Ropes, qui donne la préférence à μετὰ ταῦτα de B 076 Cyr. de Jérusalem.

II. Citations en série.

Un indice nous a fait soupçonner l'existence d'une source de nos citations qui se serait diversifiée de la tradition manuscrite ordinaire des LXX (cf. I h); ce phénomène va prendre plus de consistance dans la plupart des citations composées ou liées entre elles.

a) Ps. 69. 26; Ps. 109. 8 = Actes 1. 20.
Discours de Pierre. Lemme.

αυτων] 81 αυτου *B* (— 81) D Aug. Ir. | ηρημωμενη] 81 ερημος *B* (— 81) *D* | εν τοις σκηνωμασιν αυτων] om. Act. | εστω] *B* η D | λαβοι] λαβετω Act.

Le texte de base modifie LXX à plusieurs reprises, pour souligner l'application à Judas, mais aussi sans raison apparente (ἔρημος). Serait-ce l'indication fugitive d'une usure des textes, donc antérieure à *L* ? On sait combien le cas de Judas a préoccupé la communauté primitive. Le ms 81 a repris contact avec LXX.

b) Deut. 18. 15-19 (Lév. 23. 29) = Actes 3. 22-23.
Discours de Pierre. Lemme : Μωυσῆς μὲν εἶπεν (+ πρὸς τοὺς πατέρας *D* Anti.). Citation approximative réunissant Deut. 18. 15, 19 et introduisant dans ce dernier verset une expression de Lév. 23. 29. *B* et *D* sont d'accord (sauf la lecture de D ὡς ἐμοῦ pour ὡς ἐμέ, qui peut être une simple négligence, cf. Actes 7. 37).

Cette compilation aurait-elle été faite par *L*, directement sur LXX, ou faudrait-il faire intervenir un recueil de textes où les passages de Deut. et de Lév. se suivaient déjà de manière à pouvoir réagir l'un sur l'autre ?

c) Is. 55. 3; Ps. 16. 10 = Actes 13. 34 s.
Discours de Paul, contexte apologétique. Les deux citations sont solidaires, comparer

δώσω	ὑμῖν	τὰ ὅσια	Δαυὶδ τὰ πιστά
οὐ δώσεις		τὸν ὅσιόν	σου ἰδεῖν διαφθοράν

B et *D* sont d'accord. La 2e citation a réagi sur la première, δώσω (cf. δώσεις) remplaçant διαθήσομαι de LXX. La charnière ὅσιον, ὅσια explique l'union des deux textes. Au-delà de *L*, il y aurait une collection de citations, sur le thème des promesses faites à David [1].

d) (Jér. 12. 15); Amos 9. 11 s. (Is. 45. 21) = Actes 15. 16 s.
Discours de Jacques. Lemme : οἱ λόγοι τῶν προφητῶν, καθὼς γέγραπται.
Le corps de la citation est formé par Amos. Au début, une altération est due à une influence de Jérémie. Un mot d'Is. terminerait le centon.

[1] R. Harris, *Testimonies*, II, Cambridge, 1920, p. 79.

Jér. και εσται μετα το] μετα ταυτα *B* μετα Δε ταυτα *D* | επιστρεψω] *D* αναστρεψω *B*.

Amos. αναστησω] ανοικοΔομησω Actes | και ανοικοΔομησω τα πεπτωκοτα αυτης] om. Actes | κατεσκαμμενα] A C Anti. D κατεστραμμενα B S Ir. | αναστησω και ανοικοΔομησω αυτην καθως αι ημεραι του αιωνος] ανοικοΔομησω και ανορθωσω αυτην Actes | οπως] + αν var. LXX Actes | ανθρωπων] + τον κυριον *B* Ir. τον θεον D | ο ποιων ταυτα] A C S^c 81 ποιων ταυτα B S ποιησει (?) ταυτα D.

Is. ινα γνωσιν αμα τις ακουστα εποιησε απ' αρχης] γνωστα απ' αιωνος *B* (— A) γνωστον απ' αιωνος εστιν τω κυριω το εργον αυτου D A (om. εστιν) Ir. Heracl. mg.

On s'imagine aisément les trois passages prophétiques, traitant de la restauration, se faire suite dans un recueil de textes. La liberté plus grande que de coutume de *L* vis-à-vis de LXX s'explique au mieux dans cette hypothèse, le recueil s'écartant de la tradition textuelle ordinaire. La présence des liens verbaux : ἐπιστρέψω dans Jér. 12. 15 et ἐπιστράφητε dans Is. 45. 22; ὁ ποιῶν ταῦτα (Amos) et ἐποίησε ταῦτα (Is.); οἰκοΔομηθήσεται (Jér. 12. 16) et ἀνοικοΔομήσω (Amos), plaide aussi en faveur d'un recueil.

Ni *B* ni *D* n'ont repris contact avec LXX, mais *D* est resté plus fidèle à *L* (= LXX) avec son ἐπιστρέψω et son κατεσκαμμένα. En revanche, à la fin de la citation, *D* (avec A) n'a plus compris la signification de ce raccourci γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος (dont on ne voit la raison que si l'on suppose la juxtaposition des deux textes prophétiques dans un recueil) et a construit une phrase dans le style de Jacques (cf. 15. 21), ce qui présentait l'avantage de préparer le v. 19 [1].

e) Ps. 131. 11; 2 Sam. 7. 12 s. = Actes 2. 30.

Discours de Pierre. Au cours de son exégèse de Ps. 16. 8-11, Pierre rappelle le serment qui a été fait à David (Ps. 89. 4 s.; Ps. 131. 11; 2 Sam. 7. 11). Les expressions employées dans Actes supposent le texte de Ps. 131 et de 2 Sam.

Ps. 131. 11 : ὤμοσεν κύριος τῷ Δαυιδ ἀλήθειαν καὶ οὐ μὴ ἀθετήσει αὐτήν
'Ἐκ καρποῦ τῆς κοιλίας σου θήσομαι τὸν θρόνον σου.

2 Sam. 7. 12 : καὶ ἀναστήσω τὸ σπέρμα σου μετὰ σέ, ὃς ἔσται ἐκ τῆς κοιλίας σου.

Actes *B* (+ Ir.) ὅρκῳ ὤμοσεν αὐτῷ ὁ θεὸς ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ καθίσαι ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ.

D ὅρκῳ ὤμοσεν αὐτῷ ὁ θεὸς ἐκ καρποῦ τῆς καρΔίας αὐτοῦ κατὰ σάρκα ἀναστῆσαι τὸν Χριστὸν καὶ καθίσαι ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ.

L'addition de *D* κατὰ σάρκα, etc., est acceptée par Anti. (cf. von Soden) et a pour elle un rapport sous-jacent possible avec 2 Sam. Elle fournit un sens excellent. Comme l'a déjà vu Hilgenfeld [2], elle prépare l'affirmation de v. 31. Dans le texte de *B*, on ne voit pas bien quel rapport établir entre ces trois choses : la qualité de prophète attribuée à David, le serment qui lui a été fait et la prédiction de la résurrection. Au contraire, dans le texte occidental, les trois éléments s'agencent selon un thème théologique ancien; David, parce que

[1] R. Harris, *Testimonies*, II, p. 78 s.
[2] Cf. B. Weiss, *Der Codex D*, p. 56 s.

prophète, « voit » dans l'esprit prophétique la formule du serment divin : Dieu « suscitera » (ἀναστῆσαι) de lui, selon la chair, le Christ, et cette ἀνάστασις selon la chair symbolise l'ἀνάστασις selon la puissance de l'Esprit. Est-ce trop subtil ? C'est pourtant le sens qui se dégage du texte. Est-ce trop paulinien pour en charger Luc ? Mais qui d'autre en rendre responsable ? De par ailleurs *D* (auquel à la rigueur on pourrait songer) dénature une pensée paulinienne authentique, Actes 13. 39. Aurait-il été capable de trouver ce parallèle d'expression avec Rom. 1. 4 et d'idée avec Rom. 4. 17 (Abraham voyant dans la conception d'Isaac un symbole de la résurrection du Christ) ?

Ici encore, nous devrions placer à la base de *L* un recueil de textes sur les promesses faites à David et sur ses prophéties messianiques (cf. Cyprien, Test., II, 11, citant 2 Sam. 7).

f) Gen. 22. 18; 12. 3 = Actes 3. 25.

Discours de Pierre. Lemme historique rappelant le testament de Dieu aux patriarches; bref commentaire.

On a réuni deux textes parallèles de Gen., le second, 12. 3, fournissant πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς. La variante de *L*, πατριαί au lieu de φυλαί, indiquerait encore une tradition textuelle parallèle à notre LXX [1]. Le choix entre εὐλογηθήσονται B (A) et ἐνευλογηθήσονται (S, 81, D) s'avère d'autant plus malaisé que LXX fournit la même variante.

g) Ps. 89. 21; 1 Sam. 13. 14; Is. 44. 28 = Actes 13. 22.

Discours de Paul. Au cours d'un résumé d'histoire sainte, Paul en appelle au « témoignage » de Dieu à David. Ce témoignage est un centon formé de trois phrases empruntées successivement à Ps. 89 (résumé d'histoire sainte), 1 Sam. et Is. « David » fait le lien verbal entre la première phrase et la seconde; la troisième est empruntée à un passage qui parle de Cyrus, « le Christ ».

1 Sam. 13. 14 disait : ἄνθρωπον κατὰ τὴν καρδίαν αὐτοῦ, ce qui recommande la leçon ἄνδρα de *D* (soutenu par le groupe des onciaux moins B). Le centon, dans sa forme abrégée, ou bien une série de citations, a pu préexister à *L*. On ne découvre pas de contact subséquent avec LXX.

Conclusions.

Les citations simples sont généralement fidèles à LXX. Il faut faire exception pour les citations d'Amos 5. 25-27 (I k) et surtout de Joël 3. 1-5 (I l) où se manifeste le souci de souligner dans le texte l'application aux circonstances présentes. Le même souci se manifeste dans les citations composées (cf. II a). Dans les citations composées ou en série, les écarts vis-à-vis de LXX sont beaucoup plus importants.

[1] Cf. Ps. 22. 28 : πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῶν ἐθνῶν.

Il est vraisemblable qu'intervient une cause générale qui pourrait bien être le contact de Luc ou plutôt de l'apologétique primitive avec des recueils de citations bibliques.

Quant à la tradition textuelle, elle n'a guère modifié la teneur primitive des citations. Nous constatons cependant une tendance de *B* à ramener indûment certaines citations au texte de LXX : cf. I h, k, l. On ne peut parler de tendance semblable pour *D*; s'il continue d'un verset la citation de Ps. 2. 7 (I d), ce n'est point par respect pour le texte sacré, mais pour harmoniser les discours de Pierre et de Paul. D'autre part, nous constatons que, souvent pour des raisons de style, *B* se croit autorisé à modifier le texte primitif des citations et à s'écarter ainsi concrètement de LXX (I a, g, i, l; II d). On mettra au compte de *D* un bon nombre de cas où il a conservé la leçon primitive, soit qu'elle concorde avec LXX (I a, g, i; II d, g) soit qu'elle s'en écarte (I h, k, l). La rédaction de *D* nous a paru également préférable pour un lemme (I c) et une exégèse (II e).

Ceci réhabilite *D* dans une certaine mesure. Nous n'avons nullement envie d'en conclure à une supériorité absolue du texte « occidental ». *B* conserve l'avantage d'être resté plus fidèle au style dense et nerveux de Luc. *D* au contraire a souvent remanié son texte, mais on doit *localiser* ces remaniements (prologue; récits, en particulier ch. 15; voyages de saint Paul). Là où le style de Luc est plus original, comme dans les discours, et où *D* ne semble prendre aucun intérêt particulier, il respecte son texte aussi scrupuleusement que *B*. La base manuscrite sur laquelle *B* et *D* ont travaillé, des codices du début du second siècle, est à peu près équivalente et correspond fidèlement à la rédaction primitive de Luc. Comme édition, *D* est plus ancien que *B*. Nous nous arrêterions volontiers aux positions moyennes marquées par Ropes : *D* coïnciderait avec la constitution des collections de livres du Nouveau Testament; *B* représenterait l'effort savant de l'Eglise d'Alexandrie.

Εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν

La vie de Jésus, objet de la « vue » et de la « foi », d'après le quatrième Evangile

PAR

OSCAR CULLMANN

C'EST l'un des mérites de M. Goguel d'avoir montré, dans sa *Vie de Jésus*, contrairement à la tendance qui caractérise presque tous les ouvrages similaires de ses prédécesseurs, que non seulement la tradition synoptique, mais aussi le IV[e] Evangile contient des éléments qui, malgré les altérations que l'évangéliste leur a fait subir pour les adapter à son but, peuvent et doivent être utilisés par l'historien soucieux de reconstruire ce que nous pouvons savoir de la vie historique de Jésus de Nazareth.

Nous voudrions, dans ce travail, nous occuper de l'autre aspect de la question et chercher à dégager quelle signification religieuse et théologique l'évangéliste lui-même attribue à ces événements historiques. La pensée johannique que l'on peut dériver de l'évangile a été souvent étudiée. Mais, dans ces exposés, la question du rapport précis de cette pensée avec les événements historiques de la vie de Jésus qui lui sert de cadre n'est presque jamais posée. Et cependant l'auteur doit avoir eu, sur ce point, une idée puisqu'il a choisi de propos délibéré, pour cet écrit, la forme littéraire de l'évangile.

Mais d'abord est-il exact de parler ici de « cadre » ? Cela n'implique-t-il pas déjà une interprétation des faits relatés qui n'est peut-être pas du tout celle de l'évangéliste ? En effet, on présuppose presque toujours, et pour ainsi dire à priori, que les récits n'auraient eu pour l'évangéliste lui-même qu'une importance purement littéraire. Nous verrons que c'est là un à priori qui fait obstacle à la vraie compréhension du but de cet évangile. En réalité, il faut poser la question tout autrement et se demander quel rapport l'auteur voit entre l'histoire de la vie de Jésus et la foi que, suivant sa propre affirmation (chap. 20. 30), il veut communiquer à ses lecteurs.

Ce rapport ne saurait être purement extérieur. Il doit y avoir, dans la pensée de l'évangéliste, un lien interne entre les deux. Lorsqu'au chapitre 20. 30, il déclare qu'il a fait un choix parmi les récits qu'il a empruntés à une tradition beaucoup plus riche, et que les

« signes » qu'il a choisis pour les incorporer à son livre, ont été fixés par écrit afin que les lecteurs « croient que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu », cela implique évidemment que son choix a été déterminé non pas par un principe historique, mais par un principe théologique. Cependant il serait faux d'en conclure que les événements historiques comme tels, relatifs à Jésus incarné, n'aient eu qu'un intérêt secondaire pour l'évangéliste. Car l'affirmation : « Jésus est le Christ, le Fils de Dieu » est de telle nature qu'elle postule l'histoire. Cela est vrai dans un double sens : tout d'abord, le sujet même de cette affirmation centrale de la foi, « Jésus », concerne directement l'histoire. Qui dit « Jésus de Nazareth » dit Histoire. Mais par contre, qui dit « Christ », dit évidemment foi et théologie. Cependant là encore, il ne s'agit pas, pour l'auteur du quatrième Evangile, d'une théologie gnostique, atemporelle, métaphysique, mais d'une histoire du salut : il s'agit du Christ présent dans l'exécution du plan divin tout entier, dans le passé, depuis la ἀρχή où « il était auprès de Dieu », dans le présent et dans l'avenir : « en dehors de lui, rien ne s'est fait ». Ce n'est pas là une affirmation philosophique. Le Christ, le Fils de Dieu, est l'agent du drame rédempteur qui se déroule depuis le commencement jusqu'à la fin.

Le rapport entre Jésus et le Christ n'est donc pas le rapport entre un personnage historique et une entité métaphysique, mais entre une histoire visible limitée à une période très brève, celle de la vie de Jésus, et une histoire bien particulière qui se déroule à travers le temps tout entier, celle que nous appelons « histoire du salut ». Les événements de la première ont été objet de la vue, ceux de la seconde sont objet de la foi. La vie de Jésus, dans la pensée même de l'évangéliste, n'est donc pas destinée à lui fournir simplement un cadre extérieur, commode, mais à mettre en évidence l'identité entre Jésus incarné et le Christ éternel, en particulier le Christ présent dans l'Eglise.

Il en résulte une dualité que nous pouvons suivre à travers tout l'évangile : c'est ainsi qu'aucun évangile n'insiste autant sur l'humanité parfaite du Christ — on peut prouver, en effet, que non seulement les épîtres johanniques, mais l'évangile lui aussi prend position contre le docétisme — mais aucun non plus, et peut-être même aucun autre écrit du Nouveau Testament [1], ne souligne aussi fortement la divinité du Christ. D'un côté il est question de l'importance de la σάρξ et de l'autre nous apprenons que la σάρξ ne sert de rien (chap. 6. 63).

Cette dualité trouve son explication dans le but même de l'évangile tel que nous venons de le définir. Elle nous fournit la clef pour comprendre cet évangile en même temps que son principe d'interprétation. Dans les pages qui vont suivre nous allons montrer, en étudiant l'emploi des deux termes de « voir » et « croire » et leur rapport réciproque

[1] A l'exception de l'Epître aux Hébreux qui, d'ailleurs, s'intéresse d'autre part aussi en même temps à l'humanité du Christ d'une façon particulière.

dans le quatrième Evangile, que, pour l'évangéliste lui-même, il y a là un problème. Il soulève, si l'on peut dire, le problème de la théorie de la connaissance qu'implique une telle manière de comprendre les événements de la vie de Jésus. Il s'intéresse à la question de savoir comment il a pu être amené à écrire une vie de Jésus considérée sous cet angle particulier et comment le lecteur pourra la comprendre : de quelle façon la relation profonde des événements historiques de cette vie, qui ne se sont produits qu'une seule fois, avec le plan divin du passé et surtout du présent, peut-elle être saisie ? Autrement dit, cela signifie en premier lieu : comment ce qui a été objet de la vue, peut-il devenir objet de la foi ? Nous constaterons plus tard que la foi, à son tour, doit être suivie d'une compréhension qui pourra être réalisée seulement après la glorification du Christ.

L'emploi extrêmement fréquent des verbes qui signifient « voir » et « croire » a souvent frappé les interprètes du quatrième Evangile. Ainsi, dès le prologue, nous lisons cette parole : « Nous avons *vu* sa gloire » (chap, 1. 14), et tout l'évangile culmine dans le récit de l'apôtre Thomas. Il importe de noter que ce n'est pas par hasard que ce récit soit le dernier de l'évangile proprement dit, le chapitre 21 ayant été ajouté plus tard. On n'a pas suffisamment remarqué que la dernière parole prononcée par Jésus dans le quatrième évangile, est celle qu'il adresse à Thomas : « parce que tu m'as vu, tu as cru. Heureux ceux qui croient sans avoir vu » (20. 29).

L'évangéliste a placé cette parole comme le couronnement de son ouvrage, à la fin même de l'évangile, parce qu'elle s'applique aux lecteurs de tout le livre. Ceux-ci, en effet, se trouvent dans cette situation qu'ils n'ont pas vu eux-mêmes et que, pourtant, ils doivent croire. Cette situation forme, en tant que problème, l'arrière-plan de tout l'évangile.

Cependant l'auteur ne veut nullement dire par là que le témoignage oculaire soit sans importance. Au contraire, il est nécessaire que du vivant de Jésus, il y en ait eu qui aient vu; il est nécessaire aussi que les chrétiens qui n'ont pas vu eux-mêmes puissent se fonder sur le témoignage de ceux qui ont réellement vu de leurs propres yeux (1 Jean 1. 1 ss.). Mais il ne suffit pas encore d'avoir vu ni de se fonder sur le témoignage oculaire des autres, quelque nécessaire qu'il puisse être. Il faut en outre, un acte de la foi que présuppose une connaissance supérieure, une compréhension supérieure de la vie de Jésus. Sous ce rapport, la situation des lecteurs est la même que celle de l'évangéliste.

Ainsi nous rencontrons dans le quatrième Evangile, d'un côté des textes qui soulignent la nécessité de *voir*, et de l'autre des textes qui soulignent la nécessité de *croire*, ou, plus précisément, d'arriver par la foi à une compréhension plus parfaite. Comme dans la première épître johannique, les trois verbes ὁρᾶν (avec les synonymes), πιστεύειν et γιγνώσκειν se trouvent aussi dans l'évangile, dans un rapport

réciproque très étroit (chap. 14. 7, 9, 17) [1]. A première vue il semble y avoir contradiction, lorsqu'on nous dit, d'une part, que c'est la vue et de l'autre, que ce n'est pas la vue, mais la foi qui importe. On a cherché à résoudre la difficulté en attribuant, dans le premier cas, au fait de voir le sens d'une contemplation spirituelle. Mais cette explication est nettement exclue par l'emploi que l'auteur fait des mots qui signifient « voir » : ὁρᾶν, θεάομαι, θεωρεῖν. Il est vrai que, pour les deux derniers, le sens d'une contemplation purement spirituelle est attesté. Mais outre que l'usage johannique des trois verbes prouve que tous trois peuvent être employés indifféremment avec le même sens (ainsi ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν, chap. 1. 14, à comparer avec ὄψῃ τὴν δόξαν, chap. 11. 40, et εἶδεν τὴν δόξαν, chap. 12. 41), il y a des passages où θεάομαι (chap. 1. 38; 6. 5; 11. 45) et θεωρεῖν (chap. 6. 19; 10. 12) signifient indiscutablement voir avec les yeux du corps [2]. Dans d'autres passages, nous trouvons les deux sens, et c'est là précisément une des caractéristiques de la tendance johannique que d'employer ces verbes dans un double sens [3].

Il n'y a par conséquent aucune contradiction lorsque l'évangile insiste d'une part sur la nécessité de voir physiquement, et d'autre part sur celle de croire. En réalité, cette juxtaposition correspond à toute la pensée du quatrième Evangile ainsi qu'au but qu'il poursuit.

Au sujet de la nécessité de « voir », nous avons déjà cité la parole du prologue qui correspond au début de la première épître johannique où tous les sens humains sont invoqués pour ainsi dire comme témoins : « Nous avons *vu* sa gloire » (ἐθεασάμεθα, chap. 1. 14). Or, non seulement l'usage déjà mentionné du verbe θεάομαι, mais aussi le contexte (ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο) prouvent qu'à cet endroit, le fait de voir avec les yeux du corps est certainement impliqué en même temps. Cette constatation doit être faite indépendamment de la question touchant les conséquences qui peuvent en résulter pour le problème de l'auteur, d'autant plus que la solution de ce dernier exigerait en outre un examen du sens de la première personne du pluriel employée à cet endroit [4].

Dans le récit de la résurrection de Lazare, l'évangéliste rapporte intentionnellement la parole par laquelle Jésus manifeste sa joie que les disciples aient l'occasion de *voir*, qu'ils aient la possibilité d'assister en témoins oculaires à ce miracle : au verset 15 du chapitre 11, il

[1] Cf. R. BULTMANN dans *Th. Wb. z. N. T.*, t. I, p. 711 ss.

[2] Cf. WALTER BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, à propos de θεάομαι et θεωρεῖν.

[3] Cf. O. CULLMANN, « Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums », *Theol. Zeitschrift*, 1948, S. 360 ff. V. plus loin, p. 60, n. 1.

[4] Cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 1941, p. 45 s. et F. TORM, « Die Psychologie des vierten Evangeliums : Augenzeuge oder nicht ? », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1931, p. 125 ss.

déclare : Je me réjouis *à cause de vous* de ne pas avoir été auprès de Lazare (au moment de sa maladie) afin que vous *croyiez.* D'après le verset 21 (« si tu avais été ici, mon frère ne serait pas mort »), cela peut seulement signifier qu'il faut que les disciples aient la possibilité de *voir* d'abord le miracle de la résurrection pour arriver ensuite à la foi. En effet, nous apprenons au verset 45 que beaucoup d'entre les Juifs qui étaient venus auprès de Marie et qui avaient *vu* (θεασάμενοι) ce qu'il avait fait, crurent en lui.

De même au chapitre 12. 30, Jésus souligne que la voix céleste retentit *à cause de la foule* qui est présente.

Dans ces passages, il importe donc que les témoins voient vraiment de leurs yeux, qu'ils entendent de leurs oreilles. Il faut également mentionner le récit de la course des deux disciples au tombeau du Christ : le disciple bien-aimé qui arrive le premier et n'entre qu'ensuite dans le sépulcre, « voit et croit ». Le verset suivant donne pour ainsi dire l'explication de cette nécessité de voir et de croire pour les deux disciples, lorsqu'il mentionne qu'ils n'avaient pas encore la compréhension de l'Ecriture qui eût pu leur fournir la preuve de la résurrection.

La même nécessité existe pour Thomas qui doit toucher le ressuscité avant de parvenir à la foi (chap. 20. 27). S'il est vrai que le Christ lui dit : « Parce que tu m'as vu, tu as cru; heureux ceux qui ne voient pas et qui croient », il n'en reste pas moins que Thomas, l'apôtre, doit d'abord voir et toucher. La parole que lui adresse le ressuscité ne renferme pas uniquement un blâme à son égard. Car, d'une part, les autres apôtres dont il est question dans les versets 19 ss. ont dû, eux aussi, *voir* les mains et le flanc du Christ [1]; et, d'autre part, Thomas, après avoir vu et touché, parvient effectivement à la vraie foi puisqu'il prononce la confession la plus sublime qu'il puisse y avoir pour le quatrième évangéliste, celle qui rejoint le prologue (chap. 1. 1) : Mon Seigneur et mon Dieu !

Toutefois, pour arriver à cette foi, la vue seule ne suffit pas. Il est certain que les témoins oculaires ont dû voir, mais pour eux déjà il a fallu qu'autre chose encore vînt s'ajouter à la vue. C'est la raison pour laquelle nous rencontrons un grand nombre de passages qui insistent au contraire sur l'insuffisance de la vue et lui opposent la foi, ce qui n'est pas une contradiction.

Par là, l'évangéliste veut montrer aux lecteurs qui en sont nécessairement réduits à cet acte de foi, comment, du vivant de Jésus déjà, le fait de voir n'avait pas non plus suffi. Thomas (chap. 20. 28), tout comme le disciple bien-aimé (chap. 20. 8), avait dû croire après avoir vu. Mais l'insuffisance de la vue se manifeste davantage encore dans les cas où elle n'est pas suivie de la foi.

[1] Cela a été souligné avec raison par Markus Barth, *Der Augenzeuge*, 1946, p. 196.

Différents passages de l'évangile parlent de ceux qui, du vivant de Jésus, avaient vu de leurs yeux les œuvres de Jésus, entendu de leurs oreilles ses paroles, et qui pourtant n'étaient pas parvenus à la foi véritable que réclamait ce qu'ils avaient vu et entendu. Par conséquent, la foi ne suit pas automatiquement la vue. Déjà au chapitre 2. 23, l'évangéliste note qu'après les noces de Cana, beaucoup de gens à Jérusalem, après avoir vu les signes accomplis par Jésus, « crurent », autrement dit, qu'ils arrivèrent à une certaine foi. Mais « Jésus ne se fia pas à eux ». Il en résulte donc qu'une foi basée uniquement sur la vue, qui se confond pour ainsi dire avec la vue, ne suffit pas. Une foi qui est simplement une déduction tirée des faits qu'on a vus, et rien d'autre, n'est pas la vraie foi.

Par ces remarques, l'évangéliste entend montrer que la vraie foi est un acte qui s'accomplit dans le cœur de ceux qui croient. Le fait de voir et d'entendre doit être suivi de cet acte intérieur. Ainsi au chapitre 4. 48, Jésus reproche à l'officier royal, et en même temps, à toute sa génération : « Si vous ne voyez pas des signes et des miracles, vous ne croyez pas. » Et l'on peut dire que le sens profond de tout le récit qui suit réside dans le fait que l'officier royal croit ensuite *sans voir* (v. 50) lorsque Jésus lui dit : « Ton fils vit ! » Ici, la foi est fondée non sur la vue du miracle, mais sur l'attitude intérieure que prend l'officier vis-à-vis de la « parole » de Jésus.

Le même motif synoptique de la recherche du miracle par la foule, sert, au chapitre 6, à mettre en évidence l'insuffisance de la vue. Lorsqu'au v. 30 les Juifs demandent à Jésus : « Quel signe fais-tu pour que nous le voyions et que nous te croyions », l'évangéliste entend le mot πιστεύειν dans le sens d'une foi imparfaite parce que simplement dérivée de la vue, indépendamment de l'acte de foi intérieur proprement dit. En effet, les Juifs ont déjà eu, auparavant, l'occasion de voir le miracle de la multiplication. Quelques versets plus loin (v. 36), Jésus leur dit : « Vous avez vu et vous ne croyez pas ! »

Au chapitre 7. 5, l'évangéliste écrit que même les frères de Jésus ne croyaient pas, et pourtant, d'après le verset 3, ils avaient eu l'occasion de voir ses « œuvres ».

Le chapitre 14. 7 ss. parle encore de l'insuffisance de la vue. Lorsque Jésus dit : « Désormais vous connaissez le Père et vous l'avez vu », Philippe qui ne comprend rien à cette parole, demande : « Seigneur, montre-nous le Père et cela nous suffit. » Jésus est alors obligé de le reprendre en constatant une fois de plus : « Depuis si longtemps je suis auprès de vous, et tu ne m'as pas reconnu. »

Dans ce même ordre d'idées, il faut revenir encore sur le récit de Thomas, chap. 20. 34 ss. Nous avons constaté, il est vrai, que le fait de voir s'y présente comme une nécessité pour l'apôtre témoin oculaire de la vie de Jésus. Mais l'autre motif s'y retrouve également : l'acte de foi doit s'ajouter à la vue; il est plus important que la vue.

La parole que Jésus prononce au chap. 9. 39, exprime à sa manière l'insuffisance de la vue physique : « Pour le jugement je suis venu dans ce monde, afin que ceux qui ne voient pas, voient, et que ceux qui voient deviennent aveugles. » Ici βλέπειν est employé dans un double sens.

Même là où la vue avec les yeux charnels est présupposée comme une nécessité, la deuxième signification, celle d'une « contemplation spirituelle » se trouve très souvent à l'arrière-plan; et cette simultanéité de « voir avec les yeux » et « contempler par la foi », est encore une des caractéristiques du quatrième Evangile. Il en est ainsi dans le verset déjà cité du prologue, de même qu'aux chapitres 6. 40 et 14. 19.

C'est la raison pour laquelle il peut arriver que l'ordre soit renversé, comme au chapitre 11. 40 : « Si tu crois, tu verras la δόξα de Dieu »[1].

De même les paroles relatives au fait d'entendre, impliquent souvent la nécessité d'entendre davantage qu'avec les oreilles. En tout cas, l'épisode de la voix céleste, au chap. 12. 28 ss., présuppose que la foule à cause de qui elle retentit (v. 30) aurait dû entendre en elle la glorification du Christ par Dieu, alors qu'en réalité elle n'a perçu que le bruit, se figurant qu'il s'agissait d'un coup de tonnerre.

A la simultanéité de la vue physique et de la contemplation par la foi correspond aussi la double signification du terme par lequel l'évangéliste a l'habitude de désigner l'*objet* de la vue et de la foi : il n'emploie pas notre expression moderne « événement », mais il dit σημεῖον et indique par là encore qu'il s'agit de faits qui sont visibles et qui pourtant exigent une compréhension supérieure qui n'est possible que par la foi.

* * *

Etant donné que tous les témoins oculaires jusqu'au dernier, Thomas, ont dû nécessairement accomplir cet acte intérieur de la foi, cette nécessité s'imposera d'autant plus à *la génération qui vivra après la mort et la résurrection du Christ.* Mais l'auteur va plus loin encore. Non seulement cet acte de foi, après la résurrection du Christ, est nécessaire, mais la compréhension supérieure des « signes » est aussi *plus facile* à ce moment-là que pendant l'incarnation de Jésus. En effet, cette compréhension spirituelle qui résulte de la foi, mais ne se confond pas avec elle, n'est possible que par le Saint-Esprit, donc depuis la glorification du Christ (chap. 7. 39). C'est là une idée qui a une très grande importance pour l'auteur. Les lecteurs ne peuvent, par conséquent, pas dire qu'ils sont dans une situation moins avantageuse que ceux qui ont vu le Christ selon la chair. Tout au contraire, ils se trouvent, jusqu'à un certain point, dans une situation privilégiée par rapport à ceux qui ont vécu *seulement* du temps de Jésus incarné. Car ils ont le Saint-Esprit qui, lorsqu'ils croient, ouvre leur intelligence

[1] Il faudrait en rapprocher chap. 1. 51.

et leur explique le sens profond des événements de la vie de Jésus. Le récit de ces événements leur est transmis par le témoignage oculaire des apôtres sur lequel ils peuvent se fonder (chap. 17. 20). Car ce témoignage oculaire est lui aussi indispensable. Mais la vraie compréhension de la vie de Jésus n'est possible que depuis la glorification du Christ, c'est-à-dire depuis qu'il a envoyé l'esprit de vérité.

C'est pourquoi toutes les paroles de Jésus que l'évangéliste rapporte dans les discours d'adieux (chap. 14-16) ont pour lui-même une valeur toute personnelle. Elles justifient, pour ainsi dire, toute son entreprise littéraire : le Saint-Esprit promis par Jésus aux siens, à ce moment-là, la veille de sa mort, a donné aussi à l'auteur la compréhension particulière de la vie de Jésus qu'il veut communiquer à ses lecteurs dans l'Evangile.

Les deux passages des discours d'adieux, chap. 14. 26 et 16. 12, nous apportent, pour ainsi dire, la clef pour la compréhension de notre évangile : « Le Saint-Esprit que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses et vous *rappellera* tout ce que je vous ai dit » (14. 26); « j'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter maintenant. Mais quand celui-là, l'esprit de vérité, sera venu, il vous conduira dans toute la vérité » (16. 12 s.).

En général, on oublie que l'action du paraclet concerne en premier lieu la *compréhension de la vie de Jésus*. On parle beaucoup de la conscience messianique de Jésus. Ici, on pourrait presque parler de la conscience littéraire de l'évangéliste, de sa conscience d'être inspiré par le paraclet. Poussé par cette conscience, il a placé les événements de la vie de Jésus dans la perspective particulière qui distingue son évangile des autres et qui nous fait embrasser du même regard le Jésus de l'histoire en même temps que le Christ éternel.

C'est ainsi qu'au cours de son récit, l'auteur rappelle toujours à nouveau à ses lecteurs que ceux qui ont vu tous ces événements, n'ont compris leur véritable signification qu'après la glorification du Christ. Par exemple, à la fin de la péricope sur la purification du Temple (ch. 2. 19), il déclare expressément que les disciples *se rappelèrent* seulement après la mort du Seigneur, qu'il leur avait dit cette parole sur son corps qui doit être détruit. Tous les passages du quatrième évangile qui mentionnent ce « souvenir »[1] doivent être rapprochés des affirmations touchant le paraclet et ont, pour la compréhension du caractère particulier de cet évangile, beaucoup plus d'importance qu'on ne le croit généralement. Le « souvenir » dont il est question ici, n'est pas simplement le souvenir du fait matériel proprement dit, mais il implique en même temps, la compréhension de ce fait qui est conférée par le Saint-Esprit. Ainsi, c'est grâce à ce souvenir particulier que l'évangéliste comprend le rapport qui unit

[1] Cf. à ce sujet aussi N. A. DAHL, « Anamnesis. Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif », *Studia Theologica*, Lund, 1947, p. 94.

les événements de la vie de Jésus à l'Ancien Testament. Lorsqu'au cours de son récit il renvoie le lecteur à ce rapport, il note expressément que les témoins oculaires ne s'en sont rendu compte que plus tard. Par exemple, au chap. 12. 16, il présente le fait que Jésus était assis sur un âne, comme un accomplissement d'Esaïe 40. 9 et de Zacharie 9. 9; et là aussi, il ajoute avec intention : « C'est ce que les disciples n'avaient pas compris tout de suite; mais seulement après que Jésus fut glorifié, ils se *souvinrent* que cela avait été écrit sur lui et qu'ils lui avaient fait cela. » Il faut mentionner ici, en outre, la parole que Jésus adresse à Pierre au moment du lavement des pieds : « Ce que je fais tu ne le sais pas maintenant, mais tu le comprendras plus tard » (13. 7). Il s'agit de la compréhension du rapport de cet acte avec les sacrements de la communauté. D'autre part, la notice déjà citée de l'évangéliste, au chapitre 20. 9, renvoie à la connaissance qui, elle aussi, sera réalisée seulement plus tard (οὔδέπω) du témoignage que l'Ancien Testament rend à la résurrection du Christ. Les remarques ajoutées par l'auteur, aux chapitres 12. 32 et 18. 32, reposent également sur la compréhension profonde d'une parole de Jésus, telle qu'elle s'est révélée à lui seulement après coup.

Dans un travail publié récemment [1], nous avons étudié le vocabulaire du quatrième Evangile et nous avons montré que l'évangéliste emploie de préférence des mots, des expressions qui ont deux significations, le sens matériel et un sens spirituel. Et, ce qui est caractéristique, il les emploie dans le même passage dans les deux sens. Cela confirme exactement le résultat auquel nous sommes parvenu ici en étudiant le rapport entre « voir » et « croire ». Le but que poursuit l'évangile, c'est de rapporter les événements de la vie du Jésus historique en même temps que de montrer leur relation avec la suite de l'histoire du salut, avec l'Eglise. Il veut montrer dans chaque récit, l'identité qui existe entre le Jésus de l'histoire et le Christ présent dans l'Eglise. Il n'y a là aucune alternative. Les événements historiques sont comme une préfiguration de ce qui se passe dans la vie de l'Eglise, plus particulièrement dans le culte et dans les sacrements de l'Eglise [2].

Ce résultat est important pour l'exégèse du quatrième Evangile. Car si tel est le but de cet évangile, c'est-à-dire, si, de propos délibéré, il veut parler à la fois des faits uniques et de leur prolongement dans l'histoire du salut, l'exégète de cet évangile doit considérer comme de

[1] Cf. plus haut, p. 55, n. 3.

[2] M. Goguel a toujours insisté sur l'intérêt particulier du quatrième Evangile pour les sacrements. Cf. surtout *L'Eucharistie des origines à Justin Martyr*, 1910, p. 195 ss. Nous avons poursuivi cette préoccupation de l'évangéliste à travers tout son livre, dans *Urchristentum und Gottesdienst*, 1re édit., 1944. Notre thèse a été discutée et partiellement contestée par W. Michaelis, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, 1946. Une deuxième édition remaniée de notre ouvrage est sous presse. Elle contiendra aussi la réponse à W. Michaelis.

son devoir de tenir compte de cette intention d'embrasser du même regard ces deux aspects dans toutes les parties du livre. Il ne faut donc pas se contenter d'examiner un fait uniquement sous l'angle matériel, mais il faut poser, d'une façon systématique, la question de savoir quel fait actuel il voit préfiguré dans tel événement de la vie de Jésus. Cette question devra être posée non seulement pour les récits où l'évangéliste lui-même la soulève explicitement, mais tenant compte de sa manière voilée de s'exprimer, il faut la poser partout. Dans le cas du quatrième Evangile, ce n'est là nullement tomber dans l'allégorie [1]. L'évangéliste a confiance dans cette faculté de compréhension que le paraclet communique aussi au lecteur. Celui-ci doit participer à la connaissance supérieure de l'évangéliste qui embrasse d'un seul regard à la fois l'événement historique unique ou la parole de Jésus prononcée une seule fois, et leur déploiement dans l'histoire ultérieure du salut.

[1] Ce reproche nous a été adressé à propos de notre essai, effectué dans *Urchristentum und Gottesdienst*, 1re édition, 1944, p. 33 ss. (nouvelle édition en préparation), de montrer dans un grand nombre de péricopes johanniques, les allusions au baptême et à l'eucharistie, par H. van der Loos (« Allegorische Exegese », *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 1948, p. 130 ss.) et W. Michaelis, *Die Sakramente im Johannesevangelium* (B. E. G., Bern), 1946.

Si nous n'avions par exemple que Jean 3. 14, on considérerait certainement comme une explication « allégorique » le rapport qu'on établirait entre le terme ὑψωθῆναι employé à cet endroit, et la croix de Jésus. Par hasard, l'auteur nous apprend beaucoup plus loin dans son évangile (ch. 12. 32) qu'il entend « élever » en parlant du Christ, non seulement dans le sens courant de « élever à la droite de Dieu », mais aussi de « élever à la croix ».

La terre où coulent le lait et le miel

selon Barnabé 6. 8-19

PAR

N. A. DAHL

EN 1895, lorsque Hermann Gunkel publia son livre, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, il prit comme épigraphe ce mot de l'épître de Barnabé « Ἰδού ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα. » Le livre a fait époque; et même si beaucoup des hypothèses de Gunkel sont aujourd'hui abandonnées, sa thèse importante relative à la correspondance entre les premiers et les derniers temps dans toute l'eschatologie juive et chrétienne est universellement admise. La découverte de la signification du culte comme point de départ et de convergence de la foi à la création et de l'eschatologie a jeté une lumière nouvelle sur la question. Et pourtant, il me semble que toute la portée théologique de cette idée n'a pas encore été suffisamment reconnue, ni par les discussions pour ou contre « l'école eschatologique » ni par les débats sur la question de la « révélation naturelle » [1].

On a discuté pour savoir si la parole citée par Barnabé provenait de l'Ancien Testament (cf. Esaïe 43. 18-19; 46. 10, etc.) ou d'un apocryphe perdu; on a même présumé la présence d'un *logos agraphos* de Notre Seigneur [2]. Il est fort douteux que cette question puisse jamais être résolue avec certitude. Une autre difficulté provient du contexte assez obscur de la célèbre parole. Mais, sur ce point, il me paraît possible d'apporter une solution beaucoup plus nette que celles qui ont été présentées jusqu'ici.

J'offre mon interprétation à M. Goguel, dans l'espoir que le sujet l'intéressera, vu qu'il a toujours insisté sur l'importance des écrits non canoniques pour l'étude historique du christianisme primitif.

Barnabé 6. 8-19 forme un tout; c'est un « midraš » sur une parole de Moïse : « Voici ce que dit le Seigneur Dieu : Entrez dans la bonne

[1] Cf. cependant par ex. J. JEREMIAS, *Jesus als Weltvollender*, Gütersloh, 1930, p. 8 ss. et 68, à propos de Matth. 19, 8 s. W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, London, 1948, p. 36-57, 119 ss., 150 ss.; O. CULLMANN, *Christus und die Zeit*, Zürich, 1946, p. 92-99.

[2] Cf. H. WINDISCH, *Der Barnabasbrief*, p. 337 (Handbuch zum N. T., hrg. v. H. Lietzmann, Ergänzungsband, Tübingen 1920). Pour les questions de détail, je renvoie une fois pour toutes à ce commentaire.

terre que le Seigneur a promise par serment à Abraham, Isaac et Jacob; prenez possession comme d'un héritage de cette terre où coulent le lait et le miel » (Ex. 33. 1-3; cf. Lév. 20. 24; Ps. 99. 4 LXX; Deut. 1. 25; Matth. 7. 13; Luc 8. 8).

D'après le commentaire de Windisch [1], Barnabé donne à cette parole une triple interprétation :

« La terre » signifie : 1) « Jesus in Fleischesgestalt » (v. 9); 2) « Der wiedergeborene Christ » (v. 11-14a); 3) La promesse concerne « den in uns wohnenden Christus » (v. 14b-17). Avec quelques modifications, Windisch suit ici une vieille tradition exégétique. Déjà Hefele a trouvé une triple interprétation allégorique de « la terre » dans la même parole : « Nach der ersten bezeichnet γῆ die Menschwerdung Christi, nach der zweiten die Wiedergeburt der Christen, nach der dritten die christliche Kirche. [2] »

L'interprétation que Barnabé fait de l'Ancien Testament peut être assez confuse; pourtant, il n'est pas dans ses habitudes de donner plusieurs interprétations d'un même mot. En réalité, ici son interprétation est beaucoup plus simple que les interprètes modernes l'ont supposé. Il faut seulement observer que l'interprétation proprement dite de la parole scripturaire est interrompue par des digressions exégétiques, vu que Barnabé, comme tous les auteurs de l'antiquité, n'avait pas la possibilité de renvoyer à des notes au bas des pages.

Le texte et son interprétation se divisent en trois parties :

1) L'exhortation à « entrer dans la terre excellente », v. 9.

2) La description de « la terre » comme le pays où coulent le lait et le miel, v. 10-17.

3) L'explication de « prendre possession de la terre comme d'un héritage », ce qui, pour Barnabé, implique la domination sur la terre, v. 18-19.

Considérons l'interprétation que Barnabé donne et les arguments qu'il avance.

v. 9. *L'exhortation à entrer dans « la terre » est un appel aux enfants d'Israël à mettre leur espérance en Jésus qui doit se révéler dans la chair.*

La question centrale, traitée avec beaucoup de digressions par Barnabé dans les chapitres 5-14, est la suivante : Pourquoi le Seigneur doit-il se révéler et souffrir dans la chair ? Notre passage 6. 8-19 peut

[1] *Op. cit.*, p. 334-336.

[2] C. J. Hefele, *Das Sendschreiben des Apostels Barnabas* (1840) cité d'après le sommaire de J. G. Müller, *Erklärung des Barnabasbriefes*, Leipzig, 1869, p. 176. — H. Hemmer a fait la remarque suivante à propos de Barn. 6, 8, 16 : « Les critiques les plus autorisés paraissent avoir quelque peine à interpréter ce passage faute de presser assez la suite du raisonnement que l'auteur ne met pas en évidence. » *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*, éd. H. Hemmer et P. Lejay. *Les pères apostoliques*, I-II, par H. Hemmer, G. Oger et A. Laurent, p. CVI. J'ai librement fait usage de la traduction de M. Laurent, mais sur certains points, j'ai préféré traduire plus littéralement.

être pris comme le développement de l'une des réponses, celle qui est contenue dans 5. 7 et qui dit que le Seigneur a souffert « afin d'acquitter la promesse faite à nos pères ». « La terre promise » représente Jésus, révélé dans la chair (cf. aussi 11. 9); ceci est confirmé par la remarque exégétique de 6. 9 : ἄνθρωπος γὰρ γῆ ἐστιν πάσχουσα. L'expression suivante « puisque Adam fut modelé avec de la terre » montre que « terre souffrante » signifie la même chose que « terre formée » ou « modelée ». L'adjectif « souffrante » est choisi pour indiquer la souffrance de Jésus. L'interprétation se base, naturellement, sur Gen. 2. 6, 7 et 3. 19; et peut-être aussi sur la parenté des mots hébraïques *'adām* et *'ădāmā*, אדם et אדמה.

Pourquoi Jésus est-il appelé « une terre souffrante » ? Simplement parce qu'il est un homme, comme tout homme, ou plus spécialement en tant qu'il e. t l'anti-type eschatologique d'Adam ? On ne le voit pas clairement, mais ce point n'est pas essentiel. L'important, c'est l'identification de la « terre promise » avec le Seigneur incarné.

v. 10-17. *A la question : Pourquoi la terre promise est-elle appelée « un pays où coulent le lait et le miel » ? Barnabé répond que les chrétiens sont introduits dans « une terre excellente » en tant qu'ils sont renouvelés au point d'avoir l'âme de petits enfants; ils sont nourris par la foi à la promesse et par la prédication, de même qu'un enfant est nourri de miel et de lait.*

La question est posée au v. 10a, reprise au v. 17a, et reçoit sa réponse au v. 17b. La pensée dominante se trouve dans les versets 11, 13c, 14a et 16c. Le verset 10b est une parenthèse soulignant le caractère mystérieux de l'explication de l'auteur (cf. 4. 6; 5. 3; 9. 9, etc.). Le verset 11 prépare déjà la thèse que le lait et le miel sont la nourriture spirituelle de ces enfants que sont les chrétiens : « En nous renouvelant par la rémission des péchés, il nous a mis une autre empreinte, au point d'avoir l'âme de petits enfants... »

Pour combiner l'idée de la nourriture spirituelle des nouveau-nés avec celle de l'entrée dans le pays où coulent le lait et le miel, Barnabé se sert d'une pensée intermédiaire : la régénération des croyants est une nouvelle création. C'est pourquoi il ajoute, à la fin du verset 11 : « justement comme s'il nous créait à nouveau »[1]. Les versets 12-13 et 14-16 contiennent des arguments exégétiques; des textes de l'Ecriture sont cités pour prouver que l'idée de la nouvelle création se trouve impliquée dans l'ordre d'entrer dans la « terre où coulent le lait et le miel » (v. 13c) et que les chrétiens sont vraiment créés de nouveau (v. 14a) et ainsi introduits par Dieu dans cette terre (v. 16c).

v. 12-13. La démonstration que l'entrée dans la « terre » vise la nouvelle création est basée sur une combinaison des textes cités au verset 8 et de ceux de Gen. 1. 26 et 28. Le texte de Gen. 1. 26 est intro-

[1] Au point de vue grammatical, le v. 11 est une anacoluthe, mais le sens est clair.

duit de la façon suivante : « Car c'est de nous que parle l'Ecriture, lorsqu'Il (Dieu) dit au Fils : Faisons l'homme à notre image et ressemblance, et qu'il commande aux bêtes de la terre, etc... » Le pluriel « faisons » est interprété comme désignant Dieu parlant au Fils (cf. Barn. 5. 5). Dans le contexte, le point décisif est pourtant que Dieu a parlé de « nous », c'est-à-dire les chrétiens créés à nouveau par la rémission des péchés dans le baptême. Il en est de même dans les mots qui lient la citation de Gen. 1. 26 à celle de Gen. 1. 28 : « Et en nous voyant, nous, sa belle créature, le Seigneur dit : Croissez, multipliez-vous et remplissez la terre. » La belle créature de Dieu (cf. Gen. LXX 1. 4, 8, 31, etc.), l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu, c'est, pour Barnabé, « nous » les chrétiens, « l'homme nouveau » (cf. déjà Col. 3. 10; Eph. 4. 24). Dans le contexte l'intérêt est concentré sur le commandement donné par Dieu lors de la création : l'homme doit commander aux bêtes et remplir la terre, c'est-à-dire exercer la domination sur la terre. Pour Barnabé, les deux versets de Gen. 1. 26 et 28 forment une unité et tous deux représentent une parole adressée au Fils (cf. la forme abrégée des citations du v. 18 : « Qu'ils croissent et se multiplient et commandent aux poissons »).

Au v. 13, Barnabé passe de la parole dite au Fils (Gen. 1. 26, 28) à la parole que Dieu a adressée à nous les chrétiens, revenant ainsi au texte de l'Exode cité v. 8 : « Je te montrerai encore comment il nous parle, à nous. Il a fait dans les derniers temps une deuxième création. Le Seigneur dit, en effet : Voici que je fais les dernières (choses) telles que les premières; c'est donc à quoi se réfère l'oracle du prophète : Entrez dans la terre où coulent le lait et le miel et dominez-la. [1] » Ici la parole : « Voici que je fais les dernières choses telles que les premières » est évidemment citée en tant que principe d'exégèse, pour démontrer ceci : ce qui est dit de la domination que l'homme exerce sur la terre lors de la création s'applique à la deuxième création, celle des derniers temps.

Il y a du reste une certaine incohérence entre le v. 12 et le v. 13. Déjà quand, au v. 12, il cite les textes de Gen. 1, Barnabé prétend qu'ils visent les chrétiens. Il donne ensuite une interprétation eschatologique du récit de la création, en vertu de la règle τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα pour établir que ce récit s'applique bien aussi à eux. Cette petite incohérence prouve seulement que tout l'intérêt de l'auteur est concentré sur l'application eschatologique des textes de Gen. 1. En vertu de cette application, il lui est possible de soutenir que le commandement adressé au Fils, dans Gen. 1. 26, 28, et le commandement de l'Exode adressé aux Israélites, ou plutôt aux chrétiens, ont une intention identique. Afin de rendre cette identité plus mani-

[1] L'argumentation perd son sens, si l'on suit la conjecture de VEIL (*Handbuch zu den nt. Apokryphen*, Tüb., 1904, p. 219) adopté par HEMMER et LAURENT : πῶς, [ὡς] πρὸς ἡμᾶς λέγει,..

feste, Barnabé fait des changements dans son texte, en écrivant κατακυριεύσατε αὐτῆς au lieu de κατακληρονομήσατε αὐτήν.

Son idée maîtresse, c'est que les deux passages de la Genèse et l'Exode parlent de la domination de l'homme sur la terre. Le récit de la création parle de la domination eschatologique de l'homme nouveau, et c'est du même fait que parle le texte de l'Exode qu'il commente. Par conséquent, l'entrée dans la terre promise s'identifie avec la nouvelle création.

Les v. 14-16 renferment la conclusion, fondée sur l'exégèse de Gen. 1. 26 et 28 : « Or, remarquez-le, nous avons été créés à nouveau... C'est donc bien nous qu'Il a introduits dans la terre excellente. » Mais l'auteur insère un nouvel argument exégétique qui prouve que les chrétiens sont réellement créés à nouveau : « Voici, dit le Seigneur, qu'à ceux-là j'arracherai leurs cœurs de pierre et en mettrai à la place de chair » (Ezéch. 11. 19; 36. 26; cf. 11. 17; 36. 22). Barnabé s'arrête à commenter ce texte en disant qu'il s'applique aux chrétiens que l'Esprit, parlant dans l'Ecriture, voyait d'avance. Et il ajoute que « le Seigneur lui-même devait se manifester dans la chair et habiter en nous ». Les « cœurs de chair » sont alors pour Barnabé des cœurs dans lesquels habite le Seigneur incarné, de sorte que « l'habitation de nos cœurs est un temple saint pour le Seigneur » (v. 15). La nouvelle création se réalise donc par l'habitation du Seigneur dans les cœurs.

Barnabé ajoute encore une preuve scripturaire (v. 16) afin d'établir que le Seigneur a pour temple les cœurs des fidèles. Cette idée renforce l'argument précédent, mais elle n'est pas en relation directe avec le thème principal. La question « où me présenterai-je devant le Seigneur mon Dieu et serai-je glorifié ? » (Ps. 41. 3, LXX; Is. 49. 5) est conçue comme une question du Christ préexistant. La réponse est donnée dans d'autres paroles de l'Ecriture, elles aussi, attribuées au Christ : « Je te confesserai dans l'assemblée de mes frères et je te chanterai au milieu de l'assemblée des saints » (Ps. 21. 23 et Ps. 107. 4, LXX; cf. Ps. 41. 6, 12).

Nous avons ici l'idée de Christ qui s'est incarné afin de se présenter devant Dieu, de le confesser et de le chanter dans l'Eglise des saints, le temple des cœurs, et d'être ainsi glorifié. Barnabé revient sur ce sujet au chapitre 16. 6-10. Là aussi, il parle d'une création nouvelle par la rémission des péchés et de l'espérance au nom du Seigneur comme de la condition pour que le cœur de l'homme devienne le temple dans lequel Dieu habite. Il est donc naturel que dans notre texte, l'habitation du Christ dans l'Eglise des saints soit la preuve du fait que les chrétiens sont des êtres créés à nouveau et qu'ils sont bien ceux que Dieu a introduits dans la « terre excellente ».

v. 17. Par les déductions qui précèdent, Barnabé est enfin arrivé au point où il peut répondre à la question : « Pourquoi donc le lait et le miel ? » La phrase : « C'est que l'enfant est d'abord nourri de miel puis de lait » s'explique par une coutume antique; on avait l'habitude

de faire sucer au nouveau-né un peu de miel avant de lui donner le sein [1]. C'est donc du lait maternel qu'il s'agit. Le miel et le lait signifient la foi à la promesse et la prédication dont les chrétiens sont nourris, eux qui sont des nouveau-nés par le baptême et qui, par lui, sont introduits dans la terre promise. On se demande si Barnabé veut insister sur le fait que le miel est donné avant le lait. L'idée serait alors que le nouveau-baptisé goûte d'abord la douceur de la foi à la promesse et ensuite se nourrit de la prédication.

La mention spéciale de la foi à la promesse est un peu surprenante; avons-nous ici un vestige de l'idée, du reste absente dans notre texte, que le miel (et le lait) est une nourriture paradisiaque donnée aux baptisés comme un avant-goût des félicités du monde futur ? [2]

On sait que déjà dans le Nouveau Testament (1 Pierre 2. 2), le lait est une image pour désigner la parole qui nourrit les croyants.

En disant « nourris par la foi à la promesse et par la prédication, nous vivrons en dominant la terre », Barnabé a déjà posé sa troisième question; la signification du terme : « prenez possession de cette terre comme d'un héritage ».

v. 18-19. *L'acquisition de l'héritage signifie une domination sur la terre, qui ne sera réalisée qu'aux temps futurs lorsque les chrétiens, qui maintenant sont des enfants, seront devenus des adultes.*

Barnabé prend son point de départ dans les mots de Gen. 1. 26, 28 qu'il a déjà identifié avec le commandement de prendre possession de la terre. Il constate maintenant que la domination en cause n'est pas encore réalisée : « Or, qui donc présentement peut commander aux bêtes, aux poissons, aux oiseaux du ciel ? Nous devons remarquer que commander c'est avoir la puissance en donnant un ordre de faire prévaloir son autorité. » Pour affirmer sa thèse, Barnabé prend ici les mots de la Genèse au sens littéral. A cette question : quand se réalisera la domination ? il répond : « lorsque nous-mêmes serons devenus adultes (parfaits) de manière à pouvoir entrer en possession de l'héritage du testament du Seigneur. » Tandis que l'entrée dans la terre promise, pour Barnabé, s'est réalisée par le baptême, et que le miel et le lait désignent la nourriture spirituelle des chrétiens dans le temps présent, l'acquisition de la terre comme un héritage n'aura lieu qu'au temps de l'accomplissement eschatologique.

Nous pouvons résumer le résultat de notre exégèse par le tableau suivant :

[1] Cf. H. USENER, *Milch und Honig* (Kleine Schriften, IV, Leipzig, 1913, p. 398-417), p. 415 et PAULY-WISSOVA-KROLL, *Real-Encyclopädie*, XV, 1932, p. 375 et 1570.

[2] Cf. TERTULLIEN, *Adv. Marc.* 3. 16, *De cor.* 3 et spécialement *De res. carnis* 26 : « uere lacte et melle manans per suauitatem spei ipsius ». Clément d'Alexandrie, Paed. I, 6, 45, Canones Hippolyti, 148 (ed. ACHELIS, *Texte u. Unters*, VI, 4, Leipzig, 1891, p. 100 f.).

1. Entrer dans la terre promise	=	recevoir l'âme d'un petit enfant	=	espérer en Jésus et être recréé par le baptême.
2. Lait et miel	=	nourriture des nouveau-nés	=	la foi à la promesse et la parole.
3. Hériter la terre (et y dominer)	=	devenir adulte	=	parvenir à la perfection eschatologique.

Il y a donc bien une unité réelle dans l'interprétation que notre auteur donne de l'Ecriture. Mais il faut admettre que cette unité réside dans l'ensemble des idées chrétiennes qu'il retrouve dans l'Ancien Testament plutôt que dans les détails, allégoriques ou non, de sa propre exégèse.

Barnabé retrouve dans le texte cité la christologie, l'ecclésiologie et l'eschatologie qui lui sont familières, et dont le centre est l'expérience d'une nouvelle création par le baptême. Dans l'allégorisation, il semble qu'il y ait un certain glissement. D'après le v. 9, « entrer dans la terre » signifie espérer en Jésus; d'après v. 11-16 : être créé à nouveau par le baptême et d'après v. 18-19 « hériter la terre » signifie : parvenir à la perfection eschatologique. Y a-t-il là différentes interprétations de la « terre » : Jésus — l'Eglise — la terre nouvelle ? Ce n'est pas l'intention de notre auteur. Pour lui, les croyants baptisés sont ceux qui ont obéi à l'appel donné aux Israélites, de mettre leur espérance en Jésus. Pour Barnabé, Foi et Espérance sont des idées presque synonymes; les deux sont liées au baptême [1]. Il n'y a donc pas d'incohérence entre v. 9 et v. 10-17; cela découle aussi de la remarque, que le texte à interpréter est une παραβολὴ κυρίου (v. 10); Barnabé n'abandonne pas l'idée que la terre promise signifie Jésus, mais il veut dire que la foi à la promesse et la parole proviennent du Seigneur incarné, habitant dans l'Eglise, de la même manière que le lait et le miel coulent de la terre promise.

C'est plutôt dans les versets 18-19 que l'interprétation originale de la terre promise semble être abandonnée. Les remarques sans traits allégoriques du v. 18 n'y sont pas conformes. Mais il ne faut pas oublier ceci : comme l'incarnation pour Barnabé se prolonge dans l'Eglise, ainsi la nouvelle création, réalisée dans Jésus et dans l'Eglise, est l'anticipation de l'accomplissement eschatologique. Les derniers mots, qui parlent de « l'héritage du Testament du Seigneur » et non pas de la terre ou du monde futur, montrent que Barnabé ne perd pas de vue que la « terre promise » désigne le Seigneur incarné.

Sur plusieurs points notre interprétation de Barnabé 16. 8-19 est d'un intérêt de principe. Pour comprendre le texte, nous avons jugé

[1] Cf. 1. 6; 6. 3; 8 5; 11. 8, 11; 12. 3, 7; 15. 7-8.

nécessaire de distinguer entre les thèses, les arguments et les digressions. Ce même principe doit être appliqué à l'interprétation de toute l'Epître; il est valable aussi pour des écrits néotestamentaires, comme par exemple l'Epître aux Romains.

Quant à l'interprétation de l'Ancien Testament dans notre texte, nous avons trouvé que derrière des détails assez fantaisistes se cachent des idées fondamentales pour l'ancienne Eglise : la promesse de Dieu aux pères concerne l'incarnation du Seigneur; l'homme véritable, créé à l'image de Dieu, est l'homme nouveau en Christ; l'héritage de la terre promise tend vers l'accomplissement eschatologique. De plus, nous avons trouvé que Barnabé s'est appliqué à prouver ses thèses, en se servant des méthodes exégétiques de son temps qui sont celles de l'exégèse rabbinique : combinaison des versets bibliques qui ont entre eux certains points de contact, etc.

L'usage de la parole : « Voici que je fais les dernières choses comme les premières » en tant que principe herméneutique pour l'interprétation du récit de la création, est d'un intérêt tout spécial. Ce principe dont la formule classique est donnée dans notre texte, a joué un grand rôle dans l'exégèse de la Genèse pratiquée par l'ancienne Eglise [1]. En réalité, ce n'est pas Barnabé qui l'applique pour la première fois (cf. chez lui aussi 15. 3-9); nous pouvons en trouver des traces déjà dans les épîtres pauliniennes [2].

La forme très libre des citations de l'Ancien Testament, les parallèles existant chez d'autres auteurs sur divers points de l'exégèse et la connaissance de l'hébreu présupposée par le v. 9, tout cela rend probable que dans une mesure assez large, Barnabé reproduit des *Testimonia* et des idées traditionnelles. Un parallèle très frappant et qui confirme notre interprétation se trouve dans *La tradition apostolique*, d'Hippolyte de Rome; il s'agit du passage qui contient l'explication que l'évêque doit donner sur ce que signifient le lait et le miel utilisés dans l'eucharistie baptismale [3].

[1] Cf. la notice que déjà Papias a interprété le *hexaëmeron* comme s'appliquant à Jésus et à l'Eglise; *Papias fragm.* 6, éd. FUNK-BIHLMEYER. *Die apostolischen Väter*, I, Tübingen, 1924, p. 137. Un vieil exemple d'une semblable exégèse est conservé dans Clément d'Alexandrie, *Eclog. proph.*, 3-8.

[2] Cf. Eph. 5. 31 (Gen. 2. 24), 1 Cor. 15. 45, 47, 49 (Gen. 2. 7 et 5. 3), 1 Cor. 6. 16 (Gen. 2. 24). Très intéressant à ce point de vue est aussi l'usage paulinien du mot εἰκών (Gen. 1. 26, 27); Col. 1. 15 s.; 3. 10, etc. Mentionnons aussi 2 Cor. 4. 6 et 11. 3 (Gen. 1. 3 et 3. 3, 13).

[3] « Le lait et le miel mélangés ensemble, pour l'accomplissement de la promesse faite à nos pères, qu'il appela la terre où coulaient le lait et le miel, la chair du Christ qu'il a donnée lui-même, dont se nourrissent les croyants, comme de petits enfants, changeant en douceur, par la suavité de la parole, l'amertume du cœur. » (Traduction de B. BOTTE, *Sources chrétiennes*, 11, 1946, p. 54.) Cf. HIPPOLYTE, *Fragm. XXXII in Gen.* 49, 15b (éd. ACHELIS 1, 2, 1887, p. 63) et *Erklärung der Segnungen des Mose, aus dem Georgischen übers*, p. 66-67 (éd. BONWETSCH, *Texte u. Unters*, N. F., XI, 1a, 1904). TERTULLIEN, *De res. carnis*, 26. La place ne me permet pas d'aborder ici la question de l'origine du rite. Cf. cependant H. ELFERS, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, Paderborn, 1938, p. 166-192.

Il est peu vraisemblable que notre texte littéraire ait donné naissance à l'usage rituel, il est problable au contraire que Barnabé s'est inspiré des explications qu'on avait l'habitude de donner au sujet du miel et du lait rituels [1]. Ce qui lui appartient en propre, c'est l'argument exégétique tiré de la combinaison de Genèse 1.26 et 28 avec Ex. 33. 1. De cet argument, notre auteur tire une fierté particulière; faut-il voir là une preuve de sa propre sagacité exégétique ?

Les modernes ont un peu de peine à partager l'admiration de l'auteur pour son propre argument. En général, Barnabé jouit de peu d'estime auprès des théologiens d'aujourd'hui. Il faut au moins reconnaître que : « Though this be madness, yet there is method in't. »

[1] En tout cas, l'opinion contraire exprimée par ex. par USENER n'est pas tenable. Il a dit (*Kleine Schriften*, IV, p. 406), à propos de notre texte : « Seine ausführliche Erörterung des Landes wo Milch und Honig fliesst (C. 6) würde einen anderen Gang genommen haben, wenn er von der Verwendung zur Taufe eine Ahnung gehabt hätte. » Ces mots indiquent qu'il n'a pas bien compris le texte.

F.-J. DÖLGER a annoncé un travail sur « Lait et miel » qu'il ne semble pas avoir terminé avant sa mort (cf. ΙΧΘΥΣ, V, 1943, p. 362). Deux études de cet auteur concernent le même ensemble d'idées que l'entrée dans la terre où coulent le lait et le miel comme type du baptême : « Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe » et « Der Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe » (*Antike und Christentum*, 2, 1930, p. 63-69 et 70-79). Cf. aussi P. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Uppsala, 1942, p. 116-166.

L'interprétation de Matthieu 16. 18b

PAR

ROBERT EPPEL

I. Le jugement de Papias sur la valeur du texte grec de Matthieu

On connait le texte de Papias concernant Matthieu : « Matthieu groupa les *logia* en langue hébraïque et chacun les a traduits comme il a pu. [1] »

Papias fait porter le poids de sa phrase sur le fait que la langue originale de Matthieu est l'hébreu, et sur la nécessité d'une traduction pour rendre cet ouvrage accessible à des chrétiens de langue grecque. Ce qu'il dit sur la capacité des traducteurs n'est pas précisément élogieux. Il est probable que Papias, dans sa critique, vise en premier lieu une version orale de Matthieu [2], telle qu'elle pouvait se pratiquer dans l'anagnose cultuelle, où des presbytres de bonne volonté ou d'autres membres plus ou moins qualifiés de la communauté, improvisaient une traduction du texte original, afin d'en faire bénéficier les auditeurs qui ignoraient l'hébreu. Il faut cependant admettre que dès le début du IIe siècle, en tout cas à l'époque de Papias, des versions grecques écrites, de Matthieu, étaient en circulation et que Papias en a connu. Nous ignorons le nom du traducteur auquel nous devons le texte de Matthieu qui a trouvé l'approbation de l'Eglise [3], mais il est permis de supposer que Papias l'a eu sous les yeux, à côté de plusieurs autres. Or ce qui nous intéresse, c'est que Papias ne semble avoir rencontré aucune version grecque de Matthieu qui lui parût satisfaisante. C'est ce qu'Eusèbe souligne dans son court fragment précité. Il y avait donc des erreurs de traduction dans les textes grecs de Matthieu connus de Papias.

Nous n'avons pas à intervenir ici dans le débat sur l'acception plus ou moins large à donner au terme de *logia* [4]; nous nous bornerons

[1] Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, III, 39. 16.

[2] Cf. Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, I, p. 894-96.

[3] « Mattheus qui et Levi ... evangelium Christi hebreis litteris verbisque composuit; quod quis postea in graecum transtulerit, non satis certum est », Jérome, *De viris illustribus*, 3 (éd. Bernoulli).

[4] Cf. Maurice Goguel, *Introduction au Nouveau Testament*, I, p. 134-138.

à choisir un exemple dans le cycle le plus restreint, les « oracles » de Jésus, pour nous demander si le texte qui nous est familier ne comporte pas une erreur de traduction qui devient sensible lorsqu'on serre les termes de près.

II. Le problème posé par le texte actuel de Matthieu 16. 18b. Incompatibilité entre le sujet : πύλη et le verbe : κατισχύω

Notre texte grec donne : καὶ πύλαι ᾄδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς, avec une remarquable concordance de la tradition manuscrite.

Le verbe κατισχύω se rencontre plus de 80 fois dans les LXX, et 3 fois dans le Nouveau Testament [1], ce qui fournit une base suffisante pour saisir son emploi et sa portée en grec hellénistique.

Κατισχύω signifie :

au sens absolu : prendre des forces, prendre le dessus, l'emporter, vaincre;

avec complément : surmonter, triompher de, vaincre, détruire.

Ce verbe a donc un sens nettement actif. Il a un sujet personnel dans la majorité des cas : Dieu ou ses symboles (Zach. 10. 6; LXX Ps. 88. 22; Esaïe 63. 12), un homme (Deut. 3. 28), un peuple (Ex. 17. 11), le diable (Test. Ruben 4. 11); plus rarement une abstraction : l'injustice (Esaïe 24. 20; Sap. Sal. 7. 30, Test. Joseph 6. 7), la guerre (Esaïe 42. 25; Test. Dan 5. 2), le dérèglement (Test. Ruben 4. 11). Il est caractéristique que dans Jér. 15. 18, les LXX aient remplacé כְּאֵבִי : ma douleur, par un sujet personnel : οἱ λυποῦντές με.

D'après cet usage, un objet matériel, tel que la porte, ne convient pas comme sujet de κατισχύω, ainsi que c'est le cas dans la forme actuelle du texte de Matthieu.

Les portes du royaume des morts sont connues de l'Ancien Testament (Es. 38. 10; Ps. 9. 14; 107. 18; Job 38. 17; Sap. Sal. 16. 13; Ps. Sal. 16. 2; III Macch. 5. 51). D'après l'Apocalypse syriaque de Baruch, la « bouche de la *géhenne* » a déjà été montrée à Moïse par Dieu [2].

Or la qualité d'une porte se mesure à sa force de résistance. C'est pourquoi les portes de l'Hadès classique sont faites de matière infrangible : ἀδάμας (acier) [3], c'est-à-dire qu'elles ne peuvent être forcées par un envahisseur. Une porte, si solide soit-elle, n'a qu'une valeur

[1] Matth. 16. 18; Luc 21. 36; 23. 23. Cf. Grundmann, dans Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, p. 401.

[2] *Bar. syr.*, 59. 9. On sait que l'apocalyptique juive du premier siècle chrétien, ainsi que le judaïsme rabbinique ont tendance à confondre Hadès (*scheol*) et *géhenne*. Cf. Joachim Jeremias, dans Kittel, *Theol. Wörterb.*, I, p. 655. Strack-Billerbeck in *Matth.* 16. 18 (I, p. 736); J. Dutlin, *The Gates of Hades* (*The Expositor*, 8, Ser. XII, 1916, p. 401-409).

[3] Théocrite, *Idylle*, II, 34; Hymne à Artémis-Hécate, éd. Miller, p. 442; Virgile, *Enéide*, VI, 552.

défensive, mais aucune puissance de combat, et c'est pourtant cela que réclame le verbe κατισχύω. Weizsaecker l'a senti, c'est pourquoi il songe aux armées de démons s'élançant hors des portes de l'Hadès [1]. Mais il n'est pas nécessaire de recourir à une métaphore aussi hardie, si nous voulons bien tenter de reconstruire le texte original de Matthieu.

III. La solution par la reconstruction du texte original de Matthieu

Le terme hébreu représenté par πύλαι doit être שַׁעֲרֵי. Il suffit de changer la vocalisation et de lire שֹׁעֲרֵי : portiers, pour obtenir un sujet personnel : les portiers ou gardiens de l'enfer, symbole des puissances démoniaques qui lutteront contre l'Eglise et tenteront de la détruire. Cette leçon peut se réclamer d'un précédent chez les LXX qui, eux aussi, ont lu dans Job 38. 17 : שֹׁעֲרֵי pour שַׁעֲרֵי : πυλωροὶ δὲ ᾅδου ἰδόντες σε ἔπτηξαν : « les portiers de l'Hadès ont-ils pris peur en te voyant ? [2] » C'est la réplique biblique du Cerbère.

L'Hénoch slave (42. 1) mentionne « les geôliers et gardiens de l'Hadès » (version A), « les gardiens des clefs de l'Hadès » (version B) qui ont l'aspect terrifiant de dragons [3].

D'après le texte de Matthieu ainsi reconstitué, l'Eglise qui est l'assemblée des chrétiens, subira le vain assaut des puissances démoniaques symbolisées par les gardiens de l'enfer : πυλωροὶ ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς, « les gardiens de l'enfer ne la détruiront pas ».

L'image des portiers de l'enfer appelle celle du pouvoir des clefs, conféré à Pierre, portier du royaume des cieux, et fait ainsi mieux ressortir la parfaite unité du logion : *Tu es Petrus...*

[1] Weizsaecker, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte*, p. 494. Les explications du P. Lagrange (*Evangile selon saint Matthieu*, p. 325), qui voit dans les portes des « puissances » ne sont guère plus convaincantes.

[2] Duhm a raison de donner la préférence à la leçon des LXX. Cf. la discussion dans P. Dhorme, *Le Livre de Job*, p. 532.

[3] D'après un texte rabbinique plus tardif, le portier de la *géhenne* ne résiste pas à R. Jokhanan (IIIe siècle) qui vient délivrer l'âme d'Akhêr (*Chagiga*, 15b, cf. Strack-Billerbeck, IV, p. 1090). Dans l'*Apocalypse johannique* (1. 18), c'est le Christ qui détient les clefs — donc : qui commande les portes — de la mort et de l'Hadès, et plus loin, est mentionné l'ange auquel est donné la clef de l'abîme, lieu de châtiment des anges déchus, des démons et de Satan (Apoc. 9. 1, 20. 1).

Cadre de la mystique hellénistique [1]

PAR

A. J. FESTUGIÈRE

QU'UN HOMME se sente seul, comme perdu dans le monde, insatisfait dans sa pensée, sa vie sensible et son activité humaine, que cet homme croie à l'existence d'un Principe qui le domine, à la possibilité d'atteindre à ce Principe et de s'y unir d'une union intime et personnelle, voilà, semble-t-il, les conditions psychologiques indispensables à toute mystique, grecque ou orientale, païenne ou chrétienne. Elles commandent aussi, dès lors, la mystique hellénistique. Celle-ci pourtant se présente comme un phénomène extraordinairement complexe. Cela tient à plusieurs causes, mais dont l'une au moins est déterminante : car toutes les autres, de quelque manière, s'y rattachent. Dans la période hellénistique que l'on considère ici, et qui est plus précisément la seconde période hellénistique, du Iᵉʳ siècle avant J.-C. à la fin du paganisme, le fait de beaucoup le plus marquant est le mélange, non pas seulement de toutes les traditions philosophiques et religieuses de la Grèce, mais de toutes ces traditions avec celles des divers pays de l'Orient, parmi lesquels comptent au premier rang l'Egypte, la Chaldée et l'Iran. Pour ne prendre qu'un exemple, le mage Cyprien, après s'être fait initier à plusieurs mystères de la Grèce, passe de longues années, pour s'y instruire des choses divines, auprès des prêtres égyptiens et des « Chaldéens » avant de retourner à Antioche, sa patrie. Plus on avance dans la période hellénistique, plus ces éléments, d'origine si différente, se compénètrent et se fondent : et il devient extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible, de les isoler. Maints travaux d'ailleurs fort suggestifs, depuis un demi-siècle, ont tenté cette discrimination. Prenons par exemple le *Corp. Herm.*; on a essayé tour à tour de le rattacher à la Grèce (Zielinski, J. et W. Kroll, en partie Scott), à la Judée (C. H. Dodd), à l'Egypte (Reitzenstein, *Poimandres*, en partie Scott), à l'Iran (Reitzenstein, *Studien*,

[1] Cet article devait paraître, sous le titre *Hellenistische Mystik*, dans le *Reallexikon für Antike und Christentum*. Le texte allemand, ainsi que toutes les notes et références qui, dans une deuxième partie, devaient justifier chaque assertion de cet aperçu systématique, ont été brûlés en Allemagne durant la guerre. Ces notes étaient manuscrites et je n'en ai point le double. Mais il a paru à quelques amis que l'original français, même sans notes, méritait d'être publié.

Hell. Myst. Rel., Iran. Erlös.); mais le plus souvent le parallèle évoqué, même s'il est probant, n'en exclut point d'autres également valables. Pareille constatation se peut faire quand on étudie les autres branches de la mystique hellénistique; la confusion devient même de plus en plus grande à mesure qu'on s'éloigne de la *théôria* philosophique pour entrer dans le domaine du mysticisme populaire. Dans cet article, je laisserai entièrement de côté le problème des sources, grecques ou orientales. Pour ne pas charger un sujet déjà immense, je ne traiterai pas non plus des religions à mystères cultuels, ni de Philon, ni de la gnose dite chrétienne.

Pour disposer une matière qui va de Plotin aux textes astrologiques, alchimiques et magiques en passant par les ouvrages de théurgie, le principe d'organisation doit se prendre, non pas dans telle particularité du contenu de ces mystiques, mais dans les conditions génétiques du phénomène mystique, lesquelles sont d'ordre psychologique. Car, si bizarre qu'il nous paraisse en quelques-unes de ses formes, le fait mystique, durant la période hellénistique comme en toute autre, est un phénomène religieux, donc un fait de l'âme. C'est, dès lors, dans les besoins de l'âme qu'il en faut chercher le principe; ces besoins commandent la croyance; et ce sont donc très précisément les besoins de l'âme religieuse à la période hellénistique qui commandent les différentes formes de religiosité mystique propres à cet âge. Autant varient ces besoins, c'est-à-dire le sentiment d'une déficience plus vivement ressentie sur tel ou tel point, autant varient aussi la nature du Principe auquel on veut s'unir, la fin qu'on se propose en cette union, les moyens qu'on emploie pour l'obtenir.

A. Un esprit philosophique est davantage affecté par les déficiences de l'être sensible, et il tend donc à s'unir à un Principe qui soit, essentiellement et éminemment, l'Etre (*Der Seiende*). Or l'être (*das Sein*) se manifeste déficient dans toutes les choses d'ici-bas en ce qu'elles sont muables et matérielles, ce qui conduit à chercher un Etre transcendant à tout l'ordre de la matière, un Principe hypercosmique. Mais l'être (*das Sein*) n'est pas moins déficient dans les intelligibles mêmes, du fait que chacun d'eux n'exprime qu'une essence limitée, qui ne saurait embrasser toute l'extension de l'être : l'aperception de cette nouvelle déficience conduit à chercher un Etre qui transcende l'ordre même des intelligibles, un Principe suressentiel.

De cette détermination du Principe dépendent à leur tour les moyens employés en vue de l'atteindre. L'ascension vers l'Etre ne comportera pas seulement une purification de tout ce qui en nous est affecté par la matière et nous lie au monde visible; elle impliquera en outre un saut au-dessus de l'intelligible. L'Etre qu'on veut atteindre sera doublement ἄγνωστος : il échappera, certes, à toute perception

sensible, puisqu'il est, par définition, immatériel; mais il échappera encore à toute saisie intellectuelle, puisqu'il dépasse tous les intelligibles limités et se confond, dans son essence, avec l'Infini. Un tel Principe indéfinissable sera donc innommable, ineffable. Pour l'approcher, une fois transcendé le matériel, il faudra nier de lui toute détermination intelligible : c'est la voie de négation (ἀφαίρεσις). Il ne restera plus, à ce sommet, dans cette nuée lumineuse, que d'attendre le phénomène par lequel, sortant pour ainsi dire de lui-même et de l'ordre conceptuel qui est son domaine ordinaire, le νοῦς touchera, par un mystérieux contact, l'intime réalité de l'Etre.

B. D'autres esprits sont plus affectés par les déficiences de l'ordre, c'est-à-dire par le désordre des choses d'ici-bas — désordres dans notre propre vie, souffrances physiques et morales de toutes sortes, qui nous rendent sensibles à toute misère, à toute laideur, à toute injustice dans le monde. Le sentiment d'une telle déficience conduit à chercher un Ordre vrai pour l'admirer et s'y plier, ou le Principe d'un Ordre pour s'unir à lui : par cette contemplation, ou par cette union, l'homme échappera au désordre dont il souffre dans son existence particulière.

Mais l'on peut distinguer ici deux attitudes contraires qu'on nommera, pour simplifier, l'attitude optimiste et l'attitude pessimiste.

I. Ou bien, tout en admettant du désordre dans le monde, on restreint ce désordre à la région sublunaire, c'est-à-dire aux choses terrestres proprement dites. Cette partie seule est mauvaise, mais le monde dans son entier n'est pas mauvais. La sagesse consiste, dès lors, à s'évader du désordre des choses terrestres par la contemplation de l'ordre immuable du ciel, et particulièrement de la beauté, de la régularité des mouvements planétaires. C'est la « mystique astrale » (Cumont). Cette contemplation elle-même peut revêtir deux nuances.

a) Tantôt on considérera les astres comme la réalité même et la forme la plus haute du divin; et, puisque les mouvements de ces astres commandent tous les changements sublunaires et en particulier tous les événements de la vie humaine, on tiendra ces déterminations pour une règle juste et bonne; par une sorte de sublimation, l'homme oublie ce qu'a de douloureux pour lui ce « lien des astres » en s'élevant à leur plan, en se résignant à leurs desseins; il néglige le désordre particulier qui l'affecte en contemplant l'ordre universel; et cette contemplation lui est d'autant plus facile qu'il se tourne, dans une adoration muette, vers la beauté des astres mêmes (qui sont des dieux) pour entrer en communion avec eux.

b) Tantôt, réfléchissant que les astres obéissent, eux aussi, à un même Logos immanent au κόσμος, on remontera par la pensée jusqu'à ce Suprême Ordonnateur, on conformera sa volonté à la sienne, assuré que tous les désordres apparents cachent un Ordre invisible,

mais certain. Cette Raison universelle ne se peut sans doute appréhender directement par la perception sensible. Mais nous pouvons la connaître par la voie d'analogie. La vue du monde sert de degré pour atteindre à Celui qui a créé le monde et qui en maintient l'harmonie.

II. Ou bien, l'on regarde le monde comme entièrement mauvais, ciel et terre, d'une part parce qu'il est matériel, d'autre part parce que l'ordre immuable des astres qui préside à tout ce monde matériel est, en ce qui concerne l'homme, un désordre puisqu'il nous fait souffrir, d'où l'on conclut de ce désordre particulier à un désordre universel. L'Ordre, et le Principe de l'Ordre, sont donc à chercher hors du monde, dans une divinité qui soit supérieure à ce monde, non liée par l'Heimarménè cosmique; le salut, la délivrance, sera de s'unir, par un moyen quelconque, à cette divinité.

De ce principe général dérivent un certain nombre de traits communs qui affectent également (*a*) la forme et (*b*) le contenu de ces « mystiques de salut ».

a) Aspect formel des mystiques de salut.

1. Si le monde, régi par l'Heimarménè, est mauvais, tout ce qui, dans l'homme, est du monde, est mauvais aussi, du moins entaché de mal. Or la partie cosmique de l'homme n'est pas seulement son corps, hylique par définition, mais aussi son âme liée au corps et, dans cette âme, la raison raisonnante, laquelle est bien capable de connaître ce qui est à l'intérieur du monde, mais non pas de s'élever, au-dessus du monde, jusqu'à l'appréhension du vrai Dieu hypercosmique. Le pessimisme à l'égard du monde conduit ainsi à un pessimisme, plus ou moins radical, à l'égard de la raison humaine. L'homme ne peut donc se sauver par les seules forces de la raison : il lui faut une aide étrangère, une grâce divine.

α. Cette grâce divine se manifeste d'abord dans l'ordre de la connaissance. Puisque la raison humaine est incapable d'atteindre Dieu, Dieu ne sera connu que s'il se révèle. La connaissance de Dieu sort donc ici du plan logique ou intellectuel et d'une mystique qui, tout en dépassant ce plan, le prolonge sur une même ligne, pour entrer dans le domaine de la gnose (essentiellement γνῶσις θεοῦ), qui est une connaissance de foi : on croit à la révélation ou l'on refuse d'y croire.

β. La grâce divine se manifeste en second lieu dans l'ordre de l'action. Ceux qui ont cru en lui, Dieu les protège durant leur vie, en leur accordant un δαίμων πάρεδρος, en les aidant à bien agir.

γ. Elle se manifeste enfin, et c'est son bienfait le plus considérable, dans l'ordre des fins dernières. Une fois mort, le croyant fidèle remonte vers le Dieu Sauveur, il franchit tout l'espace du monde au-dessous et au-dessus de la lune pour atteindre, dans la région hypercosmique, le Dieu caché.

2. Ainsi se constitue un peuple d'élus, d'appelés. Ils ont reçu la vérité, y ont cru, et dès lors se distinguent absolument de la masse. Mais le don qui leur a été fait leur impose en retour des devoirs. La révélation est un secret (μυστήριον) qu'ils ne doivent pas divulguer (*publicare*, διαβάλλειν [1]) ou ne peuvent transmettre qu'aux « dignes ».

3. Dans les mystiques considérées plus haut (A, B I), mystique de l'Etre, contemplation des astres, union à la Raison immanente au cosmos, c'est un mouvement de connaissance qui menait à l'adoration : *colit qui nouit*. Les voies de négation, d'extase (plotinienne) ou d'analogie sont toutes, selon leur mode propre, des méthodes théorétiques d'union à Dieu. Dans les mystiques de salut, ce processus est renversé. Comme ces mystiques se fondent sur un sentiment pessimiste des possibilités de l'intellect humain, loin que la connaissance intellectuelle puisse mener à l'union divine, la γνῶσις θεοῦ dérive au contraire d'une expérience religieuse qui prend le plus souvent la forme d'une vision. On a quitté le plan de la sagesse philosophique. Connaître Dieu est désormais affaire d'initiation, de théurgie ou de magie : *nouit qui colit*.

b) Contenu doctrinal des mystiques de salut.

Le contenu de la gnose peut se résumer en trois points. C'est une connaissance :

I. de Dieu, particulièrement sous son aspect de Sauveur (γν. θεοῦ);

II. de soi, en tant qu'issu de Dieu et susceptible de retourner à Dieu (γν. ἑαυτοῦ);

III. des moyens de remonter à Dieu et du mode de cette remontée (γν. ὁδοῦ).

1. La γνῶσις θεοῦ implique essentiellement la connaissance du Dieu suprême en tant que transcendant, et des Puissances ou Hypostases divines qui jouent le rôle d'intermédiaires (à la fois séparant et reliant) entre ce Premier d'une part et, d'autre part, le monde et l'homme.

α. Le Dieu suprême ou le Premier (τὸ προάρχον τῆς ἀρχῆς C. H. I 8), Souveraineté Absolue (Αὐθεντία I 2), Un et Seul (εἷς ou ἓν καὶ μόνον, IV 1, 6, 8, V 2, XI 5, XIV 3, etc.) se voit relégué dans une transcendance radicale où il subsiste par soi (νοῦς ὅλος ἐξ ὅλου ἑαυτὸν ἐμπεριέχων ... αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ ἑστώς, C. H. II 12), entouré de silence (ἐν σιγῇ, C. H. XIII 2), dans une solitude que rien ne trouble, ἀκίνητος ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἑνότητος μένων (Iambl. *myst.* VIII 2). Il est Noûs, Vie et Lumière (C. H. I et XIII), Bien et Père (C. H. II). Il a tous les noms et il n'a point de noms. On ne le connaît bien que

[1] Toute divulgation est une fausse représentation, et donc une sorte de διαβολή.

quand on ne peut plus rien en dire (C. H. X 5, cf. I 30), on ne l'adore que par le silence (C. H. I 31). Sa transcendance se traduit dans le langage par l'abondance des qualifications négatives (ἀνουσίαστος C. H. II 4, ἄγνωστος, ἄληπτος, X 5, ἀνεκλάλητος, ἄρρητος, I 31) et de celles qui marquent l'excellence (ὕπατος, ὑπέρτατος, ὕψιστος, *summus exsuperantissimus*). Bien qu'il soit affirmé comme unique, il est généralement composé de Puissances (dix : C. H. XIII), et il fait sortir de lui-même une ou plusieurs hypostases, soit que, conçu comme bisexué (ἀρρενόθηλυς, C. H. I 9, 15), il en projette la semence de sa partie mâle en sa partie femelle (Boulè, Sophia) qui les enfante (C. H. I), soit qu'il les fasse émaner comme des rayons (ἐκλάμπειν, Iambl. *myst.* VIII 2) ou par d'autres voies.

β. Dieu et le monde (hylique, donc mauvais) étant des termes antagonistes, on ne peut attribuer à Dieu la responsabilité, au moins directe, de l'organisation du monde. De là, entre Dieu et le monde, un second Dieu ou second Noûs Démiurge, dont la fonction propre est cette démiurgie, et qui, évitant au Premier tout contact avec la matière, le décharge aussi de la responsabilité quant au mal issu de la matière, soit entièrement soit en partie (selon que le Démiurge intermédiaire agit soit indépendamment du Premier — ou même contre lui —, soit en subordination à ce Premier). La responsabilité du Démiurge lui-même est, à son tour, limitée ou tout au moins partagée, du fait que chacune des sphères est régie par un Gouverneur (ἄρχων, διοικητής) qui devient la cause directe de l'influence néfaste exercée par la planète qu'il dirige; c'est le gouvernement des Sept Archontes qui est, proprement, le « lien des astres » ou Heimarménè (C. H. I 9, XVI 16).

γ. A côté du ou après le second Dieu démiurge, la théologie hermético-gnostique comprend encore, d'ordinaire, une autre hypostase, Noûs, Logos ou même Anthrôpos (cf. 2 α-β infra; en ce cas, l'Homme tombé devient parfois lui-même, après sa chute — et sa remontée — le Sauveur de l'humanité issue de lui : ainsi du moins chez les Naasséniens), spécialement chargé du salut de l'homme : il le sauve d'une part en lui révélant son origine et sa fin, d'autre part en l'aidant à accomplir sa destinée, ici-bas et après la mort.

2. En son état présent, l'homme est triple : corps, âme, νοῦς. Comment expliquer cette composition ? Que signifie exactement le précepte « se connaître soi-même », toujours joint au premier « connaître Dieu », et tenu pour aussi indispensable que celui-ci ?

α. Dans le mythe hermétique de la formation des choses, après avoir engendré le Noûs Démiurge qui organise le cosmos, le Premier engendre l'Anthrôpos ou Homme idéal. Selon sa nature originelle, celui-ci est parfaitement beau, Noûs, Vie et Lumière comme le Père, aimé du Père en tant que sa propre image et son vrai fils.

β. Or cet Homme idéal, en vertu d'une chute dont les péripéties varient de mythe à mythe mais dont le principe est communément l'ἔρως, tombe dans le monde de la matière, c'est-à-dire sur la terre. Au cours de sa chute l'Homme-νοῦς commence en général (pas toujours) par revêtir un corps astral ou pneumatique, véhicule (ὄχημα) du νοῦς (qui ne peut avoir directement contact avec la matière), intermédiaire entre le νοῦς immatériel et les concrétions de plus en plus hyliques qui vont s'attacher à lui; puis, à mesure qu'il traverse les sept sphères (ou, en d'autres mythes, les douze signes zodiacaux), cet Homme-νοῦς revêt, ainsi que des tuniques, les vices des sept planètes (ou des archontes qui président aux sept planètes : dans le mythe zodiacal, douze vices), et c'est ainsi souillé qu'il s'incarne enfin dans un corps terrestre et s'unit à la Nature matérielle. De ce couple naît, plus ou moins directement, l'humanité actuelle. (En d'autres systèmes, il n'y a pas de Premier Homme idéal, le mythe de la chute se renouvelant pour chaque νοῦς individuel directement issu du Père).

γ. Ainsi s'explique la condition présente de l'homme. Il y a en lui une part divine et immortelle, issue de l'Homme idéal fils du Premier, Vie et Lumière comme le Premier : c'est le νοῦς (ou λογός ou πνεῦμα selon d'autres systèmes), supérieur, de par son origine, au lien des astres, capable de retourner à son Principe, une fois obtenue la grâce de la révélation. Et il y a en lui une part dérivée des astres (ou du zodiaque) et de la nature matérielle : les sept (ou douze) vices, le corps, et l'âme irrationnelle inséparable du corps; par cette partie hylico-psychique de son être, l'homme est soumis à l'Heimarménè. Selon que chaque individu vit selon « l'homme essentiel » (οὐσιώδης) qui est en lui ou selon l'autre partie, il est dit ἔννους, ἐλλόγιμος, pneumatikos, ὁρατικός, ou, au contraire, hylikos, psychikos, logikos.

3. Le troisième point de la révélation est la connaissance de la remontée (ἄνοδος). Celle-ci comporte deux étapes :

α. L'ἄνοδος définitive, après la mort, est la démarche exactement symétrique (mais dans le sens opposé) de la κάθοδος originelle (ἀπὸ τῆς πρώτης καθόδου ἐπὶ τούτῳ κατέπεμψεν ὁ θεὸς τὰς ψυχάς, ἵνα πάλιν εἰς αὐτὸν ἐπανέλθωσιν, Iambl. *myst.* VIII 8). Comme le νοῦς, dans sa chute, avait revêtu une série d'enveloppements (ἐνδύματα, περιβόλαια, περιβολαί), il s'en dépouille maintenant dans l'ordre inverse : corps matériel, âme irrationnelle, vices des planètes ou du zodiaque, corps pneumatique, pour s'unir, enfin nu, d'abord aux Puissances divines, puis, dans un contact seul à seul, à l'Un et Seul.

β. Mais cette étape finale n'est possible que si elle a été précédée, durant la vie, par une préparation (κάθαρσις, éloignement du monde = ἀπαλλοτριοῦσθαι) aboutissant, d'ordinaire, à un phénomène mystique qui donne au myste, avec la certitude de son salut,

une connaissance expérimentale de son état de « divinisé », et comme un avant-goût du bonheur dont il jouira après la mort. Théoriquement, cette renaissance (παλιγγενεσία) ou naissance en Dieu (γένεσις ἐν θεῷ ou ἐν νῷ) correspond à un μεταμορφοῦσθαι, c'est-à-dire à un changement complet de « forme » dans l'homme intérieur. Jusque là l'homme intérieur était composé des sept (ou douze) vices qui s'étaient attachés à lui durant la chute : cette forme mauvaise, issue de l'Heimarménè et qui faisait dépendre l'homme de l'Heimarménè, est soudain remplacée par une forme nouvelle, composée des Puissances mêmes de Dieu (le nombre varie, dix dans C. H. XIII 8-9) et constituant le Logos à l'intérieur de l'homme (συνάρθρωσις τοῦ Λόγου, C. H. XIII 8). Cette métamorphose est radicale : les vices ont été chassés une fois pour toutes (chacun par une Puissance antagoniste) et ne reparaîtront plus. Désormais l'homme est sauvé : habité, possédé par Dieu, il ne dépend plus du lien des astres. Sans doute, l'Heimarménè ne cesse-t-elle pas d'influencer son corps hylique et même son âme rationnelle en l'induisant à des actes en apparence mauvais : en fait, ces actes sont indifférents, car l'homme réel (c'est-à-dire le νοῦς-λόγος - πνεῦμα, ou la forme nouvelle composée des Puissances divines) n'y a point de part. L'homme est, dès ici-bas, ὑπεράνω τῆς εἱμαρμένης.

γ. Pratiquement, comment se produit ce phénomène mystique ? C'est ici qu'apparaît la principale différence entre les diverses branches du mysticisme hellénistique. Elle est indiquée déjà par l'alchimiste Zosimus, περὶ τοῦ ω στοιχείου (*Alch. Gr.* II 229. 27 B. = *Poim.* 103 = Zoroastre fr. O 99, 242. 6 B.-C) : « Zoroastre se vante de ce que, par la connaissance des choses d'en haut et l'effet magique des sons corporels (μαγείᾳ τῆς ἐνσώμου φράσεως), l'on peut détourner de soi tous les maux de l'Heimarménè, particuliers et universels. A l'encontre Hermès, dans son περὶ ἀϋλίας, condamne la magie, disant que l'homme pneumatique, celui qui se connaît lui-même, ne doit ni redresser quoi que ce soit par la magie, même si cette pratique est tenue pour un bien, ni violenter la Nécessité, mais la laisser agir selon sa nature et ses desseins. La seule démarche est de se chercher soi-même et, après avoir acquis la connaissance de Dieu, de (ici une addition chrétienne, puis) laisser l'Heimarménè traiter à sa guise le limon qui lui appartient, c'est-à-dire le corps. Par de telles pensées et une telle conduite, tu verras le fils de Dieu devenir tout en faveur des âmes saintes (θεάσῃ τὸν θεοῦ υἱὸν πάντα γινόμενον τῶν ὁσίων ψυχῶν ἕνεκεν) pour arracher l'âme à la région de l'Heimarménè et la tirer vers l'incorporelle. » Ce texte distingue nettement deux méthodes. L'une, purement intérieure et spirituelle, est la gnôsis de Dieu et de soi-même, connaissance non pas intellectuelle mais de foi, et même, à la limite, connaissance mystique, car elle aboutit, par la concentration, la ligature des sens, l'absorption du sujet en soi-même,

à une sorte d'extase et d'éblouissement (θεάσῃ κτλ. doit être pris au sens littéral, cf. C. H. I 4 ss., XIII) : l'homme se voit devenu Dieu, il voit Dieu en lui-même. Selon l'autre méthode, plus extérieure et mécanique, le salut s'obtient par des formules qui agissent sur les divinités salvatrices et les inclinent à révéler les mots de passe grâce auxquels, au cours de l'ἄνοδος, le myste échappera aux archontes des sphères et généralement à toutes les puissances ennemies qui voudraient le retenir dans son voyage. Cette seconde méthode à son tour se subdivise en deux espèces, selon que les *commendaticiae preces* adressées aux dieux sauveurs ressortissent davantage soit à la supplication religieuse (accompagnée ou non de sacrifices), soit à la formule contraignante à laquelle s'ajoute d'ordinaire l'usage de *symbola* magiques. Il va de soi qu'entre ces deux extrêmes, gnose pure et magie la plus grossière, bien des degrés se rencontrent : silencieuse adoration, prière parlée ou chantée, prière et sacrifice, rites d'initiation symbolisant l'ἄνοδος, danses, cris, musiques provoquant la transe, usage de stupéfiants ou de liqueurs enivrantes, passes magnétiques, tours d'illusionniste *(Blendwerke)*, etc.

C. Dans les espèces du mysticisme hellénistique jusqu'ici considérées (sauf dans les formes magiques des mystiques de salut, B II b 3 γ fin), l'on peut dire, d'une manière générale, que la vision de Dieu est une fin en soi, non un moyen, de quelque façon d'ailleurs que le fidèle ait conçu la nature de Dieu et le mode de la vision. Cela paraît hors de conteste pour la mystique plotinienne de l'Etre, le mysticisme astral, la contemplation panthéistique des stoïciens. Mais ce n'est pas moins vrai des mystiques de salut. Sans doute, le myste y attend-il du dieu une révélation qui le sauvera. Mais cette révélation porte sur le salut définitif après la mort, et ce salut définitif consiste essentiellement dans la remontée vers Dieu : voir Dieu, entrer en Dieu, c'est-à-dire dans le cortège de ses Puissances, chanter Dieu éternellement, voilà le bonheur que le « divinisé » espère de la faveur céleste. Et si la vision qu'il obtient sur terre, si l'extase au cours de laquelle il voit Dieu, se voit en Dieu, et réciproquement, voit Dieu en soi-même, a sans doute pour lui valeur de moyen, en ce que cette extase lui confère la certitude du salut, elle a aussi valeur de fin, elle est déjà, par anticipation, une prise de possession de la fin. Ce qui caractérise, au contraire, les dernières formes de mysticisme qu'il nous reste à étudier, c'est que la vision y est seulement un moyen. Certes, les croyances fondamentales et l'aspect formel sont les mêmes que dans les mystiques de salut : pessimisme radical à l'égard de la raison humaine, d'où le recours aux dieux, seuls maîtres de toute vérité et de tout pouvoir; désir, souvent passionné, de voir le dieu, de jouir de sa présence, de converser avec lui (ὁμιλεῖν, προσομιλεῖν τῷ θεῷ); révélation-mystère, élus et profanes, serment de garder le secret, etc. Mais le but final est différent. L'autopsie n'est plus recherchée pour elle seule, ni même comme garan-

tie de salut : ce que l'on vise avant tout, c'est d'obtenir du dieu une révélation, un oracle dont on tirera avantage (dans l'ordre de la science ou de l'action) dès ici-bas, durant cette vie terrestre. Même quand l'oracle porte sur des questions théologiques, comme sur l'essence de Iao ou sur la nature solaire de Mandoulis Aiôn, le désir du fidèle ne va pas plus loin que cet oracle même. La réponse obtenue, il s'en va content. En d'autres termes, on ne constate pas ici de véritable conversion, un état nouveau succédant à la manière ancienne de vivre. Ni Aelius Aristide, ni le médecin Thessalos, ni toute la tribu des magiciens, ni même le pèlerin anonyme de Mandoulis Aiôn ne manifestent un souci, du moins explicite, de leur salut spirituel après la mort. De cette différence initiale résulte enfin une diversité quant au mode même de la vision. Le dévôt des mystiques de salut cherchait à s'élever vers Dieu, d'une manière définitive après la mort, dès maintenant par la purification, l'ascèse, le recueillement et l'extase (obtenue, quelquefois, par des moyens moins purs — mais la fin reste identique). Ici, c'est plutôt le dieu qui descend sur terre, et qui apparaît, momentanément, dans la veille ou en songe, pour rendre le service particulier qu'on lui demande, peu importe d'ailleurs qu'on l'ait attiré par des supplications et des sacrifices ou qu'on l'ait forcé à venir par les ressources de la magie; la présence divine n'a pas été atteinte par un changement dans le sujet, et elle ne se renouvelle point de manière à constituer comme un « état » où le myste vit en communion avec celui qu'il aime : elle a été, simplement, une visite passagère et limitée dans son objet.

Comment classer les sous-espèces de ce mysticisme intéressé ? Elles sont évidemment aussi nombreuses et aussi complexes que les besoins mêmes de l'homme ici-bas, mais l'on peut, néanmoins, distinguer deux catégories principales selon que la révélation comble une déficience dans l'ordre du savoir ou une impuissance dans le domaine de l'action.

Parmi les oracles portant sur une vérité à connaître, on mettra au premier rang ceux qui concernent la nature même de la divinité (Iao, Mandoulis Aiôn), la création du monde, l'origine et le sort des âmes, puis, sans qu'il soit possible d'en déterminer précisément le rang selon une exacte hiérarchie des valeurs, tous ceux où le dieu révèle une science ou un art sacré, astrologie (y compris la pharmacopée astrologique, cf. Thessalos), alchimie, télestique, magie (γνῶσις ὀνόματος), etc.; puis, toute révélation portant sur une science ou un art quelconque, physiologie et embryogénie (St. H. XXII, Scott), poésie, rhétorique; enfin, les oracles concernant un événement à venir dont le succès intéresse particulièrement le consultant, les conseils médicaux, etc.

Dans la seconde catégorie se placent toutes les visions où la divinité apparaît pour accorder une faveur de salut temporel — guérison, sauvetage, aide à une ville assiégée, octroi d'eau potable (Manteuffel,

92) — ou un pouvoir magique, quel qu'en soit l'objet (succès en amour, chance aux jeux du cirque, fortune, bonne renommée, etc.).

Il faut noter enfin des cas mixtes, comme celui de Lucius dans Apul. *met.* XI, où le mysticisme intéressé s'accompagne d'une contemplation amoureuse de la divinité, aimée pour elle-même et parce qu'elle assure le salut de l'âme.

Résumons nos conclusions. — 1. Ensuite de changements politiques, sociaux, moraux qu'on n'avait pas à rappeler ici, l'homme hellénistique se sent seul, perdu dans une cité terrestre qui n'est plus à sa mesure, et dans un monde que souvent il ne comprend plus — car il ne se contente plus de l'explication que la science lui en donne, il se défie de la seule raison — et qui lui paraît hostile, habité par des puissances mauvaises, régi par la loi inexorable de l'Heimarménè. Dans ce sentiment général de misère, il y aura sans doute des nuances; des sages, fidèles à la tradition grecque, feront la part du mal dans le cosmos : il restera toujours que la terre au moins est mauvaise, que la vie présente est ressentie comme une souffrance et qu'il s'agit de s'en délivrer. De là naît le mysticisme : car misère et mysticisme sont des faits connexes, l'un appelle, exige l'autre, et ce sont les époques où, pour une raison quelconque, le sentiment de misère devient plus général et plus profond qui voient fleurir aussi les aspirations à une religion plus personnelle et plus mystique.

2. De la nature particulière de la misère ressentie dérive le caractère propre de telle ou telle mystique. Angoisse métaphysique — contemplation de Dieu Source de l'Etre; sentiment du mal terrestre — contemplation des astres, accord de la raison en nous avec la Raison immanente au cosmos; ou, au contraire, par une fuite totale loin du monde, union à un Dieu transmondain grâce à laquelle « l'homme essentiel » retourne à son origine; misère temporelle — recours à un dieu sauveur et bienfaiteur : telles sont les trois tendances principales, en fonction des besoins mêmes de l'âme et des remèdes que l'âme se forge pour se guérir de son mal.

3. Mais cette division tripartite se réduit à un partage binaire si l'on envisage les méthodes utilisées. De ce point de vue, en effet, il n'y a que deux mystiques, l'une de sagesse ou théorétique (A-BI), l'autre de salut ou hiératique (BII-C). Dans la première, l'homme n'est pas sauvé par un autre : c'est lui-même qui se sauve (assisté, en général, d'un guide humain). Nulle place pour un dieu sauveur : il suffit au sage de faire un usage convenable de son νοῦς ou de sa raison; c'est par le seul effort de sa pensée qu'il communique avec le divin, Un transcendant, Raison immanente, éther et astres du ciel. Cette contemplation philosophique n'a que faire de révélation et de grâce. A l'homme lui-même de découvrir la vérité, puis de s'y attacher par une conduite sainte : et de là vient qu'il est entièrement responsable et seul responsable de ses actes ici-bas, comme de sa destinée posthume. Sans doute

il y a en lui du divin, car la partie supérieure de son âme est divine : mais ce divin l'habite à titre constitutif, et lui appartient en propre. L'homme n'est pas soudain envahi, possédé, par une personnalité étrangère, une forme nouvelle qui viendrait se substituer à son moi normal. Encore moins le sage a-t-il besoin de rites extérieurs et d'initiations mécaniques (Plot. ap. Porph., *v. Plot.* 10 ἐκείνους (les dieux) δεῖ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους) : le seul acte de culte qu'il admette est la prière silencieuse jaillissant d'un cœur purifié (Ascl. 41 hoc enim sacrilegii simile est, cum deum roges, tus ceteraque incendere ... hae sunt enim summae incensiones dei, gratiae cum aguntur a mortalibus). Il ne violente pas la Nécessité, il en contemple le principe et la surmonte par cette connaissance. Le mot de Plotin mourant résume bien l'esprit de ce mysticisme théorétique : « Je m'efforce de faire remonter ce qu'il y a de divin en moi à ce qu'il y a de divin dans le Tout » (Porph., *v. Plot.* 2).

Dans la seconde méthode, l'homme est radicalement incapable de son salut, il ne peut être sauvé que par un secours extrinsèque. La révélation est ici indispensable, et non moins la grâce divine. Cette grâce peut prendre une forme intérieure ou extérieure. Dieu (ou une hypostase de Dieu ou les Puissances divines) viendra soudain habiter dans l'homme, se surajouter au moi humain ou mieux remplacer cet ancien moi par un moi nouveau, déifié. Ou encore Dieu (ou un dieu) se montrera à l'homme pour lui révéler les rites et les formules qui permettront l'ἄνοδος. Qu'il s'agisse de gnose, de théurgie ou de magie, que le myste s'élève par l'extase jusqu'à Dieu ou que la divinité descende jusqu'à lui, de toute façon l'aide vient du dehors. L'homme est passif, il reçoit : le salut lui a été donné, non seulement dans son principe (par la révélation), mais encore dans son accomplissement (puisque, à partir du moment où l'homme est ici-bas sauvé-déifié, il est « agi » par le Logos qui s'est constitué en lui).

Les anciens déjà avaient marqué cette différence (Iambl. *myst.* II 11, etc.). Sans doute a-t-il pu arriver qu'un même personnage ait fait emploi tour à tour de l'une et de l'autre méthode, ainsi Porphyre, Jamblique, Proclus. Mais, d'une façon générale, la démarcation entre mystique théorétique et mystique hiératique est assez nette. Il est peut-être permis de dire que la première ressortit davantage à la tradition philosophique grecque issue de Platon, la seconde aux pratiques religieuses de la théosophie orientale.

The Impracticability of the Gospel Ethics

BY

FREDERICK C. GRANT

THE STUDENT of the ethics of the gospel lives, at least for the time being, in a world somewhat remote from the twentieth century. The economic, social, political, and religious conditions of that world, especially the little world of the Palestinian villages and countryside reflected in the sayings of the Sermon on the Mount, were very different from those under which most men now live. To many it seems that the practice of the gospel virtues would have been far easier there and then than here and now. Ernest Renan was not the only one to paint the life of the Galilean peasantry in roseate hues: one finds it in Sunday School books and in romantic modern novels and in « religious » moving pictures and in « religious » paintings meant to illustrate the life of Christ, and elsewhere. Sometimes the overwrought coloring is so intense one almost feels that Jesus and the apostles lived in a beautiful Land of Nowhere, an idyllic but impossible world of the imagination.

It is when we return from our imaginary residence in the first century and consider the problems that confront us in the twentieth that we are reminded once more of the charge of impracticality, of impracticableness, that has been levelled against the church (or at least against the gospel) from the very first [1]. As a popular radio dramatist put it: « We learned at Munich that a soft answer doesn't turn away wrath; that if you offer your other cheek to a Fascist you'll get your head blown off. [2] » This is really a very ancient complaint! « I well know (says Trypho) that your Christian precepts out of what is called the gospel are great and admirable, so admirable, indeed, that I doubt if any one can keep them — and I speak from personal

[1] Having written lately upon the subject, I feel the force of the argument all the more keenly. See the volume edited by Professor Harold R. Willoughby, *The Study of the Bible Today and Tomorrow*, University of Chicago Press, 1947, ch. XVII (p. 298-313), « The Teachings of Jesus and First-Century Jewish Ethics. »

[2] Norman Corwin, « On a Note of Triumph », in *Coronet*, August 1945, p. 42, copyr. Simon and Schuster, New York.

knowledge of these writings. Moreover, we non-Christians specially wonder why you expect to get any favor from God, when you set your hope on a man who was crucified. [1] » In other words, it is said that Jesus' own life — and especially his death — prove how impracticable and ineffective his teaching was. And yet the early Christians, if not later ones, certainly took it for granted that Jesus' teaching *could* be put in practice, and was *meant* to be practised. See the precepts in the Didache and other similar documents, or the collection within the New Testament which we know as the Sermon on the Mount, or the lists of duties (« Haustafeln »), based in part on Jesus' teaching, found at the end of many of the New Testament epistles. There was no suggestion that our Lord's high demands were meant only to confront man with the impossible, and thus force him to fall back upon divine grace as the only way of escape from the judgment of God — a view which has become popular in certain theological circles during the past quarter-century. (The view is rejected in the late Hans Windisch's important book, *Der Sinn der Bergpredigt*, 2d ed., 1937.) The early Christians « took Jesus in earnest », as Dr. Harry Emerson Fosdick said in a famous sermon. They undertook to live « in accordance with the commandments and the sayings of the Lord » (2 Clem. 17. 3, etc.). Nevertheless, Jesus was not the author of a code of Canon or of Moral Law, or of a system of ethics or of moral theology. Nor did he *wish* to legislate, or to administer a code. « Man, who made me a judge or a divider over you ? » (Luke 12. 14) is a complete refutation and repudiation of the idea. If Jesus said this, he can scarcely have intended to promulgate or to administer a « new law ».

Moreover, as we are now beginning to recognize more clearly, the teaching of the gospel, taken alone, is an inadequate foundation for a system of ethics — this ought to be obvious from the whole history of Christian ethics [2]. The teaching of the gospel presupposes the Old Testament, and the Jewish teaching, of which, as the author of the Gospel of Matthew saw (5. 17), it was a criticism and correction — and the completion. Further, there is in Christian ethics a large amount of « antiquarianism » — even in the gospel. What God is reported to have said has to be interpreted, and brought into line with later insights and revelations. In the ancient Greek religion, with its succession of oracles and its gods present and speaking (until, at last, the oracles ceased), there may have seemed to be less need for interpretation — though even Apollo had his « exegetes » at the Delphic shrine; for the god, or his interpreter, was usually obscure ! But in a religion based on a book, especially an ancient book, as in Judaism, in Christianity, and in Islam, the need for interpretation — and indeed for

[1] Justin, *Trypho*, § 10, tr. Burkitt.

[2] Hence the use made by the church of materials from classical ethics, chiefly Cynic and Stoic — an inevitable but nevertheless unfortunate substitute for the Old Testament !

reinterpretation [1] — is paramount and inevitable. Hence there is an element in Christian ethics which is to some extent intractable, to this day. There are some principles of ethics, derived from the Old Testament or from the early Christian tradition, which simply cannot be entirely explained away or brought into line with the highest insights of Jesus himself. For at least two reasons, then, the teaching of Jesus recorded in the gospels cannot be made the foundation of a system of ethics — though the spirit, the outlook, the fundamental purpose of his teaching is indispensable to any ethic that can be called Christian. It is quite absurd to take the teaching of Jesus out of its setting, place it upon another foundation (e. g. naturalism, Marxism, determinism, modern American « self-reliance and success », not to mention Nazi « racism ») and expect it to work — or to mean anything. That is why the Old Testament is simply indispensable, i. e. the Bible as a *whole*, in Christian teaching [2].

Moreover, the point of view of Jesus' teaching is much the same as that of the Old Testament. He recognizes the sinfulness of man's nature, as well as the fact of man's actual, concrete sins — but he does not view human nature as utterly corrupt. He is no pessimist: men *can*, if they will, judge what is right (Luke 12. 57); bad as they are, they can give good gifts to their children (Matth. 7. 11); and though « mere servants », slaves with no claim upon their Master, they can nevertheless serve Him faithfully (Luke 17. 10). In all this, Jesus' view is thoroughly biblical, and recognizes the good mingled with evil in human life, and not the evil only. Jesus was neither a Hindu ascetic nor a Dialectical theologian. In form, and largely in content, Jesus' teaching is absolutely inseparable from the Old Testament which it presupposes. What he undertook to do was to prepare his people, or, failing that, to prepare a group within his people, for the approaching end of the age [3]. And in doing so, he appealed to the highest authority, viz. the will and the character of God, revealed in the Old Testament. Sometimes this revelation was clear and unequivocal, sometimes obscure and by implication (as his criticism of the

[1] See JULIUS A. BEWER, « Progressive Interpretation », in *Anglican Theological Review*, 24, 2 (April 1942), p. 89-100.

[2] See my art., « The Church's Present Task », in *Religion in Life*, 8, 3 (1939), p. 339-349, esp. § 3.

[3] See M. GOGUEL, *La vie de Jésus*, 1932, ch. XII, § 2 (p. 293-306; Eng. tr., p. 310-323); also ch. XXI, esp. § 6. This fact forms the point of departure for the history of the early Christian movement, though it was the Resurrection that set it going. Cf. M. GOGUEL, *La naissance du christianisme*, 1946, p. 15, etc., and *L'Eglise primitive*, 1947, ch. I, etc. See also his earlier volume, *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif*, 1933 and his article « The Problem of Jesus », in *Harvard Theological Review* XXIII (1930), pp. 93-120, esp. p. 117: « His task was to prepare men for the coming of the Kingdom, for if they were to enter in, it was not enough that God should open its gates, it was also necessary that men should be brought to an inner state corresponding to the nature of the Kingdom of God. To bring them to this state was the purpose of Jesus' teaching ».

Law in Matth. 5, in Mark 7, and in Matth. 19 shows). We must have a conception of Christ adequate to account for Christianity; or better, we must have a notion of Jesus' own conception of his mission adequate to account for his teaching, his character, and his career. A « prophet of social revolution » will not do; neither will the champion of a fanatical, this-worldly type of Messianism; it must be a conception which — to say the least — comes considerably closer to the normal Christian theological view of Christ as the revealer of God, the « teacher of the way of God in truth ».

There are three conspicuous areas in which Christianity has failed to remold the behavior and attitudes of the western world, for all its dominance in the West since the Dark Ages. It has failed thus far to solve the problems of (1) property, (2) sex, and (3) race relations. Even so, the leavening principles of Christian ethics are surely at work in these areas, and we may perhaps be on the eve of a fresh advance, as the new « one world » begins to dawn.

1) It is the boast of certain extreme apologists that the Roman Catholic Church can get on with any kind of government — and presumably with any kind of economic system : even with Communism — which as other apologists tell us, is the old, well-known, highly successful practice of Catholic monastic communities. This is quite possible, the Protestant critic will reply, in as secular, astute, and politically-minded an organization as the papal hierarchy; and the history of Europe, Africa, and Asia since 1933 seems to bear out the claim (though with certain conspicuous exceptions). But where the gospel is taken in utter seriousness, Christianity certainly tends in the *democratic* direction, both in politics and in economics; i. e., it tends to support or to produce a democratic *politeia*, quite unlike both Communism and Fascism. *a*) The gospel rates the individual highly — sheep and sparrows are no comparison; *b*) the gospel knows no distinctions of rank or nationality, and recognizes no national or class privileges — as Paul pointed out repeatedly; *c*) the spirit of Christ's teaching discounted institutionalism and emphasized the free spirit of the disciples. Paul's principle of ethical autonomy only carried this a step further — in the same direction. Hence even though Christianity has evidently *survived* under or along with various kinds of political and economic systems — as in the Middle Ages, in 18th century Britain, in communist Russia since 1918, in papal Rome, or in the contemporary capitalist U.S.A. — it is nevertheless true that certain economic and political principles are far *more* compatible with those favored by the gospel than are some others; and that if left to itself the gospel will certainly foster a more democratic system than the one now generally in vogue; though, fundamentally, the gospel is neither political nor economic in its basic principles, but theocratic, religious, eschatological, and other-worldly.

The opposition of the gospel to Communism is frequently asserted, today; it is equally opposed to what we call Capitalism — much of it not « capitalism » at all, but bare-faced, ugly commercialism [1]. In fact, a religious type of shared community life is a basic presupposition of all biblical religion, from the law and the prophets to the gospel and the apostles [2]. The sanction of the gospel — and of the Bible as a whole — may therefore quite properly be invoked by those who aim at the completer socialization and democratization of our economic and political life; but that sanction may not fairly be invoked if its major premise is left out, viz. that « the earth is the Lord's [not man's], and the fullness thereof », and that man's chief end, duty, glory, in short the whole meaning of his existence, is to love and obey God. No system which leaves God out of the reckoning will succeed; and one might be forgiven for preferring the most threadbare and outmoded kind of monarchy, paternalism, aristocracy, or what not, if God is recognized in the system, in place of the shiniest streamlined scheme of modern coöperation and democracy in which religion is of no account and the chief end of man is simply to possess more and more things, enjoy more and more pleasures. There lies one of our tasks today: to recover, to reinforce, to restate and insist upon the religious foundation of any democratic economic or political system — specifically any doctrine of property — that is ever likely to succeed in a world where God, not man, is really supreme.

2) It is strange that some of those who insist most vigorously that the gospel was never meant to be put in practice, or who emphatically deny that there can be any such thing as an application of the gospel to politics or economics, are equally certain that Jesus' teaching on marriage and divorce was intended for a law. But it is even stranger that Jesus should lay down only *one* law for his followers[3] — and that a law forbidding remarriage after divorce. As if this could be the unique and distinctive principle of a new religion! Yet it is clear enough from the New Testament as a whole that Jesus' teaching on this point was quite as « ideal » as on others. We may recall the remark of Professor George Foot Moore upon this point [4]: « In setting these utterances [of Jesus] by the side of those of Hillel and Shammai, it should be remembered that they were juris-consults called upon to pronounce authoritatively what the law was; while Jesus, having no such authority or responsibility, undertook to say what, on ideal principles, the law ought to be, Moses to the contrary notwithstanding.»

[1] See the Report of the 1948 Amsterdam Conference, *Man's Disorder and God's Design*, esp. Dean HROMADKA's paper.

[2] See Sir JOSIAH STAMP, *Christianity and Economics*, 1939, and E. T. ROOT, *The Bible Economy of Plenty*, 1939; also A. S. PEAKE, *Brotherhood in the Old Testament*, 1923, and my *Economic Background of the Gospels* (1926).

[3] The view of the late Bishop Charles Gore.

[4] *Judaism*, II, p. 125.

In a word, as Martin Dibelius affirms [1], Jesus set forth « the pure will of God », regardless of both circumstances and consequences, the revelation in the past, the experience of Israel, and the possibilities of performance in the present ! But it ought to be clear from the passage itself, in Matthew 19. 3-12, that the teaching was looked upon as « ideal » by the disciples and by the early church. What else can the passage that follows, about eunuchs, mean ? To some it is « given » to live by this high rule; to others it is not. It is clearly a « counsel of perfection », and so the earliest tradition viewed it. St. Paul modifies the rule (1 Cor. 7. 15), and so does St. Matthew (5. 32; 19. 9, the « exception clause »); neither would have dared do so, had this word of the Lord been viewed as an absolute law, as part of a code.

Jesus' teaching on marriage is not derived from some scheme of « interim ethic », but from the highest possible conception of marriage itself derived from the account of the creation in the Book of Genesis. He appeals from current practice, and also from the concession in Deuteronomy 24. 1, to the intention of God when He created man and woman and instituted the family. (Paul's views of marriage are in large measure an example of interim ethic, but those of our Lord are not.) To some extent, Jesus' views are ascetic — and here he shared the very principle of « perfectionism » with which he charged the Pharisees, who « tithed mint, anise and cummin » but « neglected the weightier matters of the Law » (Matth. 23. 23). But his teaching presupposes nothing like the « perfectionism » of some of his followers, to this day, who would apply a rule of life intended for the select few — to whom it was « given » — to the whole of society. They do not profess to do this with such sayings as « Sell what thou hast and give to the poor », or « Take no anxious thought for the morrow », or « Hate father and mother »; but they do so in this case — this case only. That Jesus' rule was not intended as a law ought to be obvious from the fact that he nowhere (certainly not in the gospel tradition) has a word of criticism for polygamy, which was allowed in the Old Testament, and though not common was certainly recognized in Judaism until the early Middle Ages [2].

What is needed today — that is to say, the task before us now — is to work out an ideal of Christian marriage and of family life which follows the guidance of the *spirit* of Jesus, rather than a definition which relies upon a few texts taken as laws or treats the gospel as a rigid set of commandments.

3) The same may be said of race-relations — one of the most difficult of our problem-areas today. There can be no question that the gospel of Jesus is on the side of fairness, justice, brotherhood,

[1] In his book, *The Sermon on the Mount*, *passim*.

[2] Though Luther and others have interpreted Mark 10. 8 as teaching monogamy.

and — equality. This does not mean that all races have the same qualities, or should have, in a general pooling of all gifts and abilities; but it does mean that all have the same rights. For this principle the New Testament stands consistently and unanimously, from beginning to end. Jesus taught that « many shall come from the East and the West, and shall sit down with Abraham, and Isaac, and Jacob, in the kingdom of heaven » (Matth. 8. 11). Paul — and the others — only drew the inference, that in Christ there could no longer be such distinctions as between Greeks and Barbarians, Gentiles and Jews, bond and free, male and female — no class, group, nation or sex has an exclusive place in the sunlight of God's love and of Christ's redemption.

What human life could be like on this planet is only faintly suggested even by the best that has been achieved by mankind in the past. Here is the garden of the Lord, here is the capital of the Kingdom of God, here is the palace of the King — « the tabernacle of God is with men » — but it has been made a desert, a prison, a torture-chamber for vast numbers of our fellow-beings. What our life might become, under the guidance and inspiration of the gospel of Jesus, is something almost too great to imagine, too good to be true. But it is the church's creative task, acting under the divine commission, to work out this divine possibility. To be content to take a few texts, as rules to be applied, is to fail : the church must itself realize and embody a fuller, completer, more perfect expression of the gospel ethics than has ever been achieved heretofore. In some respects, the sayings of Jesus which have been chosen for greatest emphasis — and were so chosen and emphasized even in the early gospel tradition — are, one might almost say, simply unfortunate : « Who made me a judge or divider ? » or « The poor ye have always with you » (both texts furnishing an easy escape from social responsibility, for some persons !); or « Whoso putteth away his wife... Whoever looks upon a woman... » (entirely negative sayings, with no reference whatever to positive ideals or standards of marriage, and frequently misconstrued and misapplied by ambitious and possessive men and women !); or « Resist not him that is evil » (a saying usually torn completely from its context in first-century Palestine, which was occupied by a foreign power, and from the village life presupposed elsewhere in the Sermon on the Mount ! [1]). Instead, why should we not emphasize in our teaching some of the other texts : « Except ye turn and become as little children»; « Be merciful, as your heavenly Father is merciful »; « Blessed are the poor in spirit,... the peace-makers »; « Be perfect, be like God ». There is vastly more in the gospel of Jesus, and more that is appli-

[1] See my art., « Ethics and Eschatology in the Teaching of Jesus », in *Journal of Religion*, 22, 4 (Oct. 1942), esp. p. 368 f.

cable to our problems today, than we have begun to realize. Yet it must be clear that these spiritual and moral resources are not to be drawn out and applied without reference (*a*) to the Jewish background, the age-long moral and religious development of Israel under the divine tutelage and revelation, reflected and recorded in the Old Testament and especially as found in the contemporary first century religion of Judaism; nor without reference (*b*) to the interpretation, expansion, and application of the gospel made within the New Testament itself, in the teaching of the apostles and in the formulation of the gospel tradition prior to and underlying the four canonical gospels. Christianity was, from the first, a life, a way — « the Way » — and not a collection of precepts lifted out of their historical context and place of origin.

Thus viewed, it is extraordinary how wide is the range of application of Jesus' teaching. How sanely and practically it is applied, in the New Testament ! Jesus forbade taking anxious thought for the morrow, and rebuked the folly of the rich man who stored up goods for the years to come. But Paul insists, « If anyone will not work, neither let him eat » (2 Thess. 3. 10); by his own example he encourages men to support themselves by working with their own hands, so as not to be dependent upon others and also in order to have something to give those in need. This is only one example; but it shows clearly that the teaching of Jesus must be *interpreted* as well as applied — unless a pure Franciscan other-worldly abandon and unconcern for daily needs is to be taken for the normal Christian attitude and behavior. No one supposes that society in general can adopt such an attitude : children must be fed and clothed, and the autumn harvest must be gathered against the lean and frigid months of winter. Whatever Jesus meant, in his own particular milieu and circumstances, the sayings cannot be taken without modification as rules of conduct for society in general; and the New Testament itself makes it certain that they were not so taken, from the beginning of the Christian movement. But when interpreted, as they must be, by reference to their historical background and the original intention of Jesus (as far as that can be ascertained), and above all by reference to his spirit and general outlook upon life, they really do apply with extraordinary range and unexhausted freshness and power.

What our times greatly need is an up-to-date Moral Theology, based upon the New Testament and upon a Christian philosophy of life (i. e. Christian ethics), but taking account of modern conditions, and especially of modern science, including sociology, economics, and psychology; recognizing present-day needs, and abounding in cases, i. e. tangible, concrete situations as they arise in the lives of men and women today. The Protestant world has a tradition of antagonism to « casuistry », and for good and sufficient reason, considering the abuse of casuistry in both Pre- and Post-Reformation days. But abuse does

not justify disuse. The ordinary person requires specific guidance in facing the moral and religious problems that lie before him. And such guidance used to be given, long after the Reformation, in some churches. But in Anglicanism, for example, it came to an end (as Bishop Kirk points out [1]) with Sanderson and Jeremy Taylor. In some churches it degenerated into rigid rules of behavior, which only the narrower sects have preserved to the present day. Rome has a continuing tradition of Moral Theology, but in large parts the Roman casuistry is antiquated (e. g. in sections dealing with marriage, birth-control, divorce, and so on), though in others (e. g. in dealing with questions of property) it is more enlightened and more Christian [2]. It is not enough to say to a man, « Read the New Testament and find out for yourself what is the Christian standard of conduct, the Christian solution of your problems ». We would not think of doing that with reference to doctrine, and we ought not to do it in morals. As well say to a man, « Follow your own inner light », which would be equivalent to ignoring the whole principle of revelation, of Christian teaching, of Christian nurture. Such a course would be compatible with total skepticism, as in the lines of a modern poet :

> Do what thy manhood bids thee do,
> from none but self expect applause;
> He noblest lives and noblest dies
> who makes and keeps his self-made laws [3].

But Christianity is a way of life, nurtured and encouraged within a living body, the Body of Christ; and it is wholly incompatible with skepticism, as also with Stoic autarchy and individualism. Moreover if the church is in any degree to guide and minister to this new world we are now entering, its teaching must be adapted to the new conditions, and must take account of the actual, concrete situations that arise in human life, both public and personal. In fine, nothing short of a new Moral Theology is demanded, and nowhere more insistently than in Protestantism.

[1] In *Some Principles of Moral Theology*, 1920.

[2] See the relevant authoritative documents in the latter part of H. DENZIGER's *Enchiridion Symbolorum*, 20th ed., 1932, which gives authoritative decisions down to 1931.

[3] From Sir RICHARD BURTON's *The Kasidah*.

Un texte oublié : Matthieu 18. 10

A propos des controverses récentes sur le pédobaptisme

PAR

JEAN HÉRING

ON SAIT l'importance que les pédobaptistes accordent à la scène racontée par la péricope de Marc 10. 13-16 (= Matth. 19. 13-15; Luc 18. 15-17), où Jésus bénit les enfants. De plus, M. J. J. von Allmen a récemment attiré l'attention sur le récit de Luc 9. 37-43, qui raconte la guérison d'un enfant par Jésus [1]. On cite aussi parfois l'ensemble des textes rapportés par Matthieu dans un autre chapitre, où Jésus présente un enfant comme exemple à ses disciples, à savoir Matth. 18. 1-11. Mais il y a dans ce groupe de Logia une parole dont l'importance particulière semble avoir échappé aux commentateurs en quête d'arguments en faveur du pédobaptisme.

Il s'agit du verset 10 : « Gardez-vous de mépriser aucun de ces petits; car je vous dis que leurs anges dans les cieux voient sans cesse la face de mon Père, qui est dans les cieux » (ὁρᾶτε μὴ καταφρονήσητε ἑνὸς τῶν μικρῶν τούτων· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οἱ ἄγγελοι αὐτῶν ἐν οὐρανοῖς διὰ παντὸς βλέπουσιν τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς).

Mais avant d'utiliser ce texte, il nous faut poser une question préalable. A l'interprétation traditionnelle, qui voit dans les « petits » (μικροὶ) des enfants, certains ont proposé de substituer une autre : Le terme de μικροὶ désignerait tout simplement les disciples. Cette explication semble remonter à J. A. Bolten, dont les savants commentaires [2] sont à juste titre restés célèbres, et elle a encore été défendue par Th. Zahn dans son commentaire sur Matthieu [3].

D'autres, comme Montefiore [4], renouvelant l'interprétation de Jean Chrysostome [5], voient dans les « petits » les « humbles parmi les croyants », c'est-à-dire quelque chose comme les « ébionym », les pauvres en esprit.

[1] *Foi et Vie*, Janvier-février 1949.

[2] *Das Neue Testament*, 6 vol., Altona, 1792-1805.

[3] Dans la collection « Kommentar zum Neuen Testament », dirigée par Zahn lui-même, p. 570 s. (1905). Arnold Meyer semblait également disposé à accepter cette exégèse. Voir son précieux livre *Jesu Muttersprache* (1896), p. 110 s.

[4] *The synoptic Gospels*, II, p. 248 (1927). Michel, dans le Dictionnaire de G. Kittel (*Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, sub μικρὸς, note 22) penche également pour cette exégèse.

[5] Jean Chrysostome, 5e *Homélie*, M. S. G., tome 57, col. 578.

Sur quoi se fondent ces explications ?

D'après Strack et Billerbeck [1], la première (μικροὶ = disciples) est absolument injustifiable. Jamais dans la littérature rabbinique, l'adjectif qātôn ou ses synonymes ne peuvent désigner un disciple tout court, mais seulement (quand le contexte l'exige) un disciple peu avancé et manquant de maturité [2]. C'est là un sens qui manifestement n'entre pas en ligne de compte ici.

Quant à la seconde interprétation (μικροὶ = πτωχοὶ, les humbles), elle serait philologiquement possible, vu que le grec des LXX comme le grec profane emploie parfois μικροὶ comme synonyme de « petites gens », c'est-à-dire « gens de peu d'importance », ou « de peu de dignité » [3]. Mais on ne voit pas pourquoi elle s'imposerait ici. Peut-on au moins dire qu'elle soit probable ? Nous pensons que ce n'est nullement le cas. Notons tout d'abord que Matthieu, au début de notre chapitre (versets 1 à 6), où il s'agit sûrement des enfants, (τὰ παιδία) emploie (au verset 6) μικροὶ comme synonyme de παιδία. On pourrait peut-être objecter que le verset 10 ne se rattache pas forcément à la même source que les versets 1 à 6, dont il est séparé par une digression sur les « scandales » [4]. Nous répondrons que même dans ce cas, il serait tout de même curieux que l'évangéliste eût pu donner au mot μικρὸς du verset 10, inséré ici sans hésitation, un autre sens qu'au verset 6. Et nous ne pensons pas qu'il soit de bonne méthode d'abandonner son interprétation, sans aucune raison positive.

Quant à Montefiore, il admet au contraire que Matthieu aurait pensé aux « pauvres en esprit » (sans donner aucune preuve d'ailleurs), mais il reconnaît que primitivement, c'est-à-dire dans la bouche du Seigneur, les μικροὶ du verset 10 étaient bel et bien des « petits enfants ». Cet aveu nous suffit amplement, car c'est bien le sens originel du texte qui nous intéresse ici [5].

[1] *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, tome I, p. 591 ss.

[2] ARNOLD MEYER lui-même (cf. note 3, page 95) est obligé d'avouer que jamais en araméen un disciple comme tel n'est désigné par un équivalent de « qātôn ». — Inutile d'ajouter que ce sens de μικρὸς est également inconnu en grec.

[3] Cf. les Dictionnaires, et notamment KITTEL.

[4] C'est seulement par acquit de conscience que nous tenons compte de ce scrupule possible. De fait, nous avons bien l'impression que notre verset faisait suite au récit des versets 1 à 6 dans la source utilisée par l'évangéliste, lequel a inséré la péricope sur les scandales (versets 7 à 9; cf. Marc 9. 43-48) comme une sorte de parenthèse se rattachant au verset 6.

[5] A propos de Marc 9. 42 (texte parallèle de Matth. 10. 6), MONTEFIORE est hésitant. Dans son commentaire de Matthieu où il parle aussi de Marc, il voit dans les « petits » qu'il ne faut pas scandaliser, des croyants et non pas des enfants (*Synoptic Gospels*, II, p. 247). Mais dans son commentaire sur Marc (*ibidem*, p. 222), il soutient que le texte parlait primitivement des enfants et que la remarque τῶν πιστευόντων (parmi ceux qui croient), est ajoutée par Marc, qui l'a mal compris. C'est fort possible. Mais on peut aussi maintenir πιστευόντων (sans εἰς ἐμὲ, qui est mal attesté), et laisser à ce verbe le sens profane : ceux qui ont confiance (à savoir ou leurs parents ou leurs aînés). Le crime des fauteurs de scandales est d'autant plus abominable que les enfants sont sans méfiance.

Nous donnerons donc raison à Bultmann [1], qui pense que notre texte parlait réellement des enfants, mais qu'il a peut-être été compris plus tard dans le sens ébionitique. Nous pouvons même préciser qu'il doit s'agir d'enfants en bas âge vu que les versets 1 à 6 emploient le diminutif παιδία.

* * *

Cette question préalable réglée, il faut maintenant nous demander ce que sont exactement « leurs anges » (οἱ ἄγγελοι αὐτῶν), c'est-à-dire les anges des petits enfants.

D'après l'explication qui semble s'imposer à première vue, notre texte ne ferait allusion à rien d'autre qu'à des « anges gardiens ». Une pareille catégorie d'anges était en effet admise par le judaïsme, encore que tous les textes cités à ce sujet ne soient pas probants. Selon Kaufmann Kohler, qui a étudié la question de près [2], il faut distinguer : *a*) les anges qui occasionnellement accompagnent et protègent les mortels, comme Raphaël le fit pour Tobith; *b*) un couple d'anges qui suggèrent aux hommes respectivement des pensées bonnes ou mauvaises; *c*) un ange au singulier chargé plus particulièrement de veiller d'une manière permanente sur un individu déterminé. C'est la croyance signalée sous *c*) qui nous intéresse ici.

Un texte décisif en faveur de celle-ci semble être celui du Targum jérusalémite sur Genèse 33. 10. D'après le texte canonique, Jacob, rencontrant son frère à son retour de chez Laban, lui dit : « J'ai vu ta face comme celle d'un élohim. [3] » Et voici comment le Targum paraphrase cette affirmation quelque peu obscure : « J'ai vu l'aspect de ta face; ce fut (c'est ?) pour moi comme la vision de la face de ton ange » [4]. Cette explication sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, manque également de clarté, mais semble attester la croyance à un ange gardien [5], sans d'ailleurs spécifier nettement sa nature.

On pourrait donc, en principe, admettre que notre texte (Matth. 18. 10) parle simplement de cette catégorie, qui pendant longtemps a

[1] *Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 87 (1921).

[2] Ce savant a résumé ses recherches dans la *Jewish Encyclopaedia*, tome I, dans l'article « Angelology ». Cf. aussi les indications (moins claires il est vrai) de Strack et Billerceck ad Matth. 18. 10 et Actes 12. 15.

[3] Ceci est la seule traduction sensée du texte massorétique, qui dit : « ra'îtî pānĕchā kî elohîm ». La traduction habituelle « j'ai vu ta face comme on voit la face de Dieu » (sic !), est un non-sens. Car on n'a pas l'habitude de voir Dieu chez les Hébreux. Elohim a ici le sens large et désigne un « être surnaturel », comme dans le fameux texte de 1 Sam. 28. 13, où l'esprit de Samuel est appelé un « élohim ».

[4] Cf. le texte dans l'édition de M. Ginsburger, p. 62 (Berlin, 1903) et la traduction d'Etheridge, tome I, p. 274 (London, 1862).

[5] D'après Adalbert Merx (*Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Text*, II, 1, p. 264, Berlin, 1902), les anges gardiens auraient été, chez les Hébreux, primitivement des esprits planétaires. Mais la référence talmudique qu'il donne, semble être erronée.

joui d'une grande faveur dans le christianisme et notamment dans l'Eglise catholique romaine [1].

Mais ce qui a causé un certain embarras aux exégètes consciencieux, c'est qu'une expression tout à fait analogue, à savoir « son ange », est employée dans une péricope qui comporte un détail assez troublant sur la nature de cet ange. Nous voulons parler du récit bien connu donné par le douzième chapitre du livre des Actes des Apôtres (versets 6 à 17). Pierre, miraculeusement délivré de la prison, frappe à la porte cochère de la maison où les chrétiens sont assemblés. La bonne, Rhodé, accourt, mais est tellement saisie en entendant la voix de l'apôtre qu'oubliant d'ouvrir, elle apporte aux autres la nouvelle incroyable. Après s'être d'abord fait traiter de folle (μαίνῃ, verset 15), elle se fait dire « c'est son ange » (ὁ ἄγγελος αὐτοῦ ἐστιν, ibidem) [2]. Cette histoire semble bien confirmer la croyance aux anges gardiens, mais révèle un détail étonnant : l'ange gardien ressemble, à s'y méprendre, à son protégé. A priori, on ne voit absolument pas pourquoi. Holtzmann, qui, dans son commentaire sur les Synoptiques, fait le rapprochement entre Matth. 18. 10 et Actes 12. 15 [3], déclare que dans le second texte l'ange gardien apparaît comme un « alter ego » de sa pupille, mais ne se demande pas pourquoi il peut jouer ce rôle bizarre.

A. Schlatter estime qu'il s'agit, dans l'histoire de Pierre, d'un ange particulier, que Dieu lui adjoint, et qui, pour cette raison, a adopté son apparence et sa voix [4]. Nous avouons ne pas comprendre cette « raison ».

De fait, il nous semble difficile de ne pas nous rappeler certaines conceptions dites animistes fort répandues dans l'antiquité. Nous savons en effet que chez les Romains chaque enfant avait un « génie », qui présidait à sa naissance, qu'on honorait le jour de l'anniversaire, et qui le protégeait pendant toute sa vie [5]. Ces entités, lorsqu'elles se rendaient visibles, ressemblaient à leurs protégés comme le fameux

[1] Il semble que de nos jours on parle moins de ces anges; et nous pourrions citer des cas où ils ont dû céder leurs chapelles à des saints plus en vogue aujourd'hui. Nous ignorons les raisons de cette désaffection relative dans la faveur populaire.

[2] Nous ne mentionnons que pour mémoire l'hypothèse de DONALD FAY ROBINSON, d'après laquelle Pierre serait mort en prison (*Journal of Biblical Literature*, 1945, p. 227 ss.). Dans ce cas, ce serait le fantôme de Pierre qui aurait apparu aux chrétiens. « L'autre endroit », où il finit par aller (εἰς ἕτερον τόπον, verset 17) serait le Ciel.

[3] *Hand-Commentar zum N. T.*, p. 370 (1892). — Origène (M S G., tome 13, coll. 1169) mentionne également Actes 12. 15 à propos de Matth. 18. 10; mais il n'insiste pas sur la ressemblance entre Pierre et son ange, « parce que l'opinion de Rhodé n'a pas forcément la valeur d'un dogme » (οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι δόγμα τὸν τῆς Ῥόδης λόγον). L'illustre exégète oublie que ce sont les apôtres, et non pas Rhodé, qui parlent de l'ange de Pierre.

[4] « *Derjenige Engel, den Gott ihm zur Seite stellt und der darum* (sic) *seine Gestalt und Stimme angenommen hat.* » Voir *Erläuterungen zum N. T.* », I, p. 129 (1908).

[5] La littérature sur cette question est citée dans l'excellent article de J. S. REID dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, tome IV, p. 620 ss., cf. PAULY-WISSOWA, *Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaften*, tome VII, p. 1155 ss.

Ka, le double des Eyptiens, reproduisait les traits de la personne physique. Des croyances analogues se rencontrent chez les Grecs [1]. — On sait également que chez les Perses les « fravashis », ou du moins une certaine espèce d'entre eux, jouaient un rôle tout à fait analogue [2].

Des croyances de ce genre se rencontrent-elles chez les Juifs ? Selon le Midrasch Tehillîm ad Psaume 55. 19 (= paragraphe 3 du Midrasch), le Rabbi Josué ben Lévi (IIIe siècle de notre ère) aurait déclaré [3] ce qui suit : Le verset du psalmiste « Il sauve mon âme en paix » signifie : « une image marche devant l'homme, et les hommes s'écrient en disant : Faites place à l'image de Dieu ! [4] » — « L'image de Dieu », dont parle le Rabbin, c'est naturellement l'homme lui-même; l'image le précédant est une sorte de copie ou de double, qui lui fraye son chemin. (Le Rabbin, à la suite, explique qu'il doit écarter les esprits malfaisants. [5])

D'autre part le Rabbi Hama ben Hanina (IIIe siècle également), commentant le texte déjà cité de Gen. 33. 10 (« J'ai vu ta face comme celle d'un élohim ») déclare que Jacob fait allusion à sa lutte avec l'ange. « Or cet ange c'était l'ange gardien d'Esaü. » Ce raisonnement suppose évidemment aussi que cette entité est une sorte de copie de l'homme lui-même. Car Jacob a vu la face d'Esaü en regardant « son ange » [6].

Nous nous rangerons donc à l'opinion émise déjà il y a longtemps, à titre d'hypothèse, par Wellhausen dans son commentaire sur Matthieu à propos de Matth. 18. 10 (1904) : « D'après une croyance très répandue tous les hommes, et même déjà les enfants, sont assistés par des génies. Ces génies sont, chez les Juifs, des anges. »

W. Bousset s'explique d'une manière encore plus précise : « L'ange gardien ou le *daimonion* d'un homme particulier n'est primitivement

[1] Un des premiers savants qui ait attiré l'attention sur cette particularité de la psychologie des Grecs, était Erwin Rhode, dont l'ouvrage capital (*Psyche*, 1893) a finalement été traduit en français, en 1928 (Payot, éd.).

[2] Cf. les références dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, tome VI, page 116 ss. (article de J. H. Moulton).

[3] Nous suivons la traduction de Wünsche, p. 318 (Trèves, 1892).

[4] Est-il besoin de souligner que nous n'avons pas à nous préoccuper ici de la fidélité de l'interprétation du psaume par le docteur juif ? Ce qui nous intéresse ici uniquement, ce sont les croyances que révèle son commentaire.

[5] Un texte analogue, mais obscur, est attribué au même rabbin dans le Midrasch sus-nommé à propos du Psaume 17. 7 (= paragraphe 8 du Midrasch; traduction Wünsche, p. 134). Nous n'insistons pas sur ce passage, dont l'exégèse est controversée. Wünsche fait même une conjecture assez hasardeuse, qui n'est pas acceptée par Strack et Billerbeck (*Kommentar*, tome II, p. 707). Une autre conjecture est encore signalée dans le même commentaire qui la repousse également (*ibid.*, p. 707). Nous nous dispensons donc d'insister sur ce texte.

Un troisième dicton de Rabbi Josué ben Lévi, encore moins intéressant, est parfois cité à ce propos. Il se trouve dans le Midrasch Deut. Rabba ad 10. 11 (Parasha 4, trad. Wünsche, p. 58, Leipzig, 1882). Nous le laisserons également de côté, parce qu'il ne prouve rien.

[6] Midrasch Genesis Rabba ad Gen. 33. 10, parasha 78. 3, traduction anglaise de Freedmann, II, p. 717, London, 1939.

rien d'autre qu'un certain élément dans l'homme qui subsiste après la mort — comme fantôme — et qui comme tel est entouré d'un respect religieux, parce qu'il s'agit d'un être d'une espèce étrange, surnaturelle (*wunderbar*) et parfois sournoise (*heimtückisch*). Cette notion donne naissance à l'idée d'un double céleste surnaturel des hommes, d'un *alter ego* supérieur, qui sans être identique à l'homme lui-même, est cependant indissolublement lié à lui. Dans Actes 12. 15, les disciples, lorsque la bonne prétend avoir vu Pierre, affirment que ce fut « son ange ». Le double céleste de l'homme apparaît sous ces traits (*in seiner Gestalt*). [1] »

Aucun de ces deux savants n'a donné, il est vrai, de textes juifs à l'appui de cette interprétation. Mais nous pensons que ceux que nous avons cités la corroborent fortement [2].

* * *

Le sens exact de l'expression « voir sans cesse la face de mon Père » est moins difficile à déterminer. Elle signifie avant tout que ces anges ont toujours libre accès au trône de Dieu, sans doute pour y apporter les prières de leurs protégés [3] (de leurs doubles terrestres, comme nous pourrions dire après ce que nous venons d'établir), ainsi que pour intercéder en leur faveur [4], ou pour s'opposer aux anges mauvais qui voudraient les accuser [5]. Mais il faut se rendre compte de l'énormité de ce privilège. D'après la croyance juive, les anges, en général, ne voient pas la face de Dieu. Seuls les archanges sont parfois censés pouvoir le faire [6].

Il résulte donc de nos constatations que le petit enfant, par l'intermédiaire de son « ange », c'est-à-dire d'une contrepartie invisible de son être, est rattaché à son Père céleste d'une manière particulièrement intime que les adultes ne connaissent pas.

[1] *Religion des Judentums*, p. 318 (1903).

[2] La facilité avec laquelle les Juifs rangeaient parfois parmi les « anges » toutes sortes d'entités du monde invisible, résulte aussi d'un curieux renseignement donné par Martin Buber sur certaines croyances de la secte des chassidim, qui a fleuri en Pologne jusqu'au xviii[e] siècle. « Chaque action donne naissance à un ange, un bon ou un mauvais. Mais les actions accomplies à demi ou confusément, celles qui manquent de signification et de force, font naître des anges avec des membres courbaturés ou encore dépourvus de tête ou de mains ou de pieds » (M. Buber, *Die Legenden des Baal Schem*, p. 12, Francfort s. M., 1908). Nous voilà bien loin des « anges » au sens habituel. De fait, les entités désignées ici sous ce nom, ressemblent fort à ces créatures du monde « astral » que les théosophes appellent des « formes-pensées ».

[3] Cf. *Testament de Dan* 6. 2.

[4] *Hénoch éthiopien*, 9. 3; 15. 2 et passim.

[5] *Ibidem* 40. 7, cf. *Vie d'Adam et d'Eve*, 9. 3 (trad. Charles, p. 136); *Apocalypse de Moïse*, 35. 2 (Charles, p. 149).

[6] *Tobith* 12. 15.

Pourquoi ? Le texte ne donne pas de réponse précise. Mais en tout cas les choses se passent comme si son âme n'avait pas encore perdu le contact avec son Créateur, comme si — *sit venia verbo* — le cordon ombilical spirituel le reliant au monde invisible n'était pas encore complètement coupé.

Notre passage nous donne donc, en utilisant une croyance de l'époque [1], une révélation de la plus haute importance sur la situation religieuse des « petits ». Il nous engage à voir dans les nourrissons autre chose que de petits animaux dénués de dignité religieuse. Ce que nous apercevons dans l'enfant, avec nos yeux charnels, ne représente, selon l'enseignement de Jésus, qu'une petite partie de leur essence. En réalité, ils sont, d'une manière mystérieuse, encore plus près de Dieu que les adultes, et agréés par lui.

Dès lors l'Eglise chrétienne a-t-elle le droit d'être, comme on dit familièrement, plus royaliste que le Roi, et de leur refuser l'accès ? La naissance terrestre qui fait de l'enfant un petit citoyen de notre planète, et dont la venue doit nous réjouir, selon Jean 16. 21 (« un homme [sic] est entré dans le Cosmos ») — cette naissance ne doit-elle pas normalement s'accompagner de la réception dans l'Eglise ? — On a beaucoup discuté de la légitimité d'un mariage civil. Quoi qu'il en soit, nous pensons qu'une naissance purement « civile », (enregistrée seulement à la mairie) peut difficilement se soutenir, si on prend notre texte au sérieux.

* * *

Mais si celui-ci apporte un nouvel argument en faveur du pédobaptisme, il ne s'ensuit pas l'obligation d'insister, dans la liturgie, sur l'interprétation paulinienne du baptême, comme il faudrait le faire si elle était la seule possible sur le terrain de l'enseignement novotestamentaire. Les adversaires du pédobaptisme n'auraient, en effet, pas tout à fait tort de remarquer que le moment de la naissance est peut-être mal choisi pour parler de la mort (et de la résurrection) [2]. Car il s'agit, avant tout, de célébrer et de consacrer la venue de l'enfant.

Sur quoi la liturgie pédobaptismale devrait-elle alors porter l'accent ?

Nous pensons qu'il ne faut jamais perdre de vue l'idée centrale du N. T. sur ce point : Le baptême est avant tout l'attribution du

[1] Il va sans dire que nous n'avons pas à juger ici le bien-fondé de cette croyance elle-même (la croyance en l'existence des doubles célestes), d'autant moins qu'il ne s'agit pas ici d'une question de foi. Mais il importe d'autant plus de saisir la signification religieuse profonde de notre texte.

[2] Est-il besoin de dire que nous ne voulons en aucune manière écarter l'interprétation paulinienne en elle-même ? Mais nous pensons que c'est plutôt à la Confirmation que cet aspect de la question devra être souligné. Non que celle-ci soit une répétition ou un complément du baptême; mais nous y verrions volontiers l'occasion d'une *initiation* plus complète à sa signification théologique (comme d'ailleurs à la théologie chrétienne en général).

Saint-Esprit. Sur ce point tous les textes sont d'accord. Mais, parmi les différents rôles attribués à l'Esprit, n'y en a-t-il pas un qui semble prédestiné à être souligné au moment où « l'homme entrant dans le monde », s'apprête à affronter un destin sérieux et peut-être tragique ? Ne faudra-t-il pas saisir l'occasion pour parler de l'*Esprit Consolateur*, du *Paraclet*, qui accompagnera l'homme durant toute son existence terrestre, même lorsque, s'enracinant plus profondément dans la vie planétaire, il perdra le privilège accordé aux enfants dont il est question Matth. 18. 10 ?

N'est-ce pas le Paraclet qui lui procurera la paix que le monde « ne pourra lui donner », (ni lui ôter), et qui intercédera toujours pour lui ? [1]

C'est pourquoi une liturgie qui citerait les célèbres textes johanniques, surtout Jean 14. 16-17, sur le Paraclet, auxquels on pourrait joindre des versets comme Rom. 8. 15, nous semblerait particulièrement apte à remplir son but.

« Je prierai le Père qui vous donnera un autre Consolateur, afin qu'il soit éternellement avec vous, l'Esprit de vérité... »

« Vous n'avez pas reçu un esprit de servitude, pour être encore dans la crainte, mais vous avez reçu l'Esprit d'adoption... [2] »

Mais ce sera aux représentants de la théologie pratique de se prononcer avec autorité sur ces questions. Nous nous empressons de leur laisser la parole.

[1] Les deux sens du mot παράκλητος (« Consolateur » et « Intercesseur ») sont parfaitement bien attestés. Le sens passif de cet adjectif, « celui qui a été appelé au secours », n'était plus ressenti, tout aussi peu que dans le mot latin « advocatus ». Voir le Dictionnaire de Preuschen-Bauer et les développements intéressants de R. O. P. Taylor, dans son ouvrage *The Groundwork of the Gospels*, à partir de la page 115 (Oxford, Blackwell, 1946).

[2] On sait que les Albigeois appelaient le baptême *consolamentum*. On sait aussi qu'ils récitaient à cette occasion de nombreux textes sur le Saint-Esprit, et que les passages sur le Paraclet y tenaient une place d'honneur. Il est vrai que les Albigeois rejetaient le baptême des enfants et accusaient une tendance à réserver ce sacrement aux « parfaits », ce qui le rapproche de l'« Ordination » catholique. Il n'en est pas moins certain que l'idée de mettre au premier plan les textes johanniques nous semble fort intéressante, précisément pour le baptême des enfants. — Consulter Guiraud, Etude sur l'Albigéisme languedocien au XIIe et au XIIIe siècle. Cette étude forme la première partie de son ouvrage intitulé *Le Cartulaire de N. D. de Preuille* (Paris, 1907). Le VIIe chapitre de cette partie traite spécialement du baptême. La liturgie a été publiée d'abord par Cunitz in *Beiträge zu den theologischen Wissenschaften*, éd. Reuss et Cunitz, vol. 4, p. 1 ss. (Iena, 1852). Une nouvelle édition en a été donnée par L. Clédat, dans son ouvrage *Le N. T. traduit au XIIIe siècle en langue provençale* (Paris, 1888).

Jésus messie juif

PAR

J. G. H. HOFFMANN

LA CONSCIENCE que Jésus eut de son rôle messianique est l'un des problèmes les plus discutés qui soit. Il ne saurait naturellement pas être question de prétendre formuler ici une réponse ni complète, ni définitive. Nous voudrions simplement esquisser certaines des lignes selon lesquelles elle paraît pouvoir être étudiée à la suite des travaux poursuivis par le séminaire de Nouveau Testament de l'Université d'Upsal qu'anime Anton Fridrichsen. Depuis Harnack et Wrede il était devenu de mode d'envisager cette conscience messianique comme étant celle qu'en aurait eue un génie religieux qui aurait trouvé en elle l'aboutissement d'une longue évolution intérieure et le couronnement de ses efforts. Une telle notion peut sans doute s'intégrer dans un certain climat de pensée pénétré d'idéalisme individualiste platonicien mais présente l'inconvénient de se trouver étrangère à la pensée du judaïsme. Or, à considérer l'ensemble des textes évangéliques, il apparaît de plus en plus nettement que la notion communautaire d'Eglise est absolument fondamentale dans le comportement et l'enseignement de Jésus et liée à l'affirmation de sa qualité de Messie-Fils de l'homme. Jésus « prêchait le royaume de Dieu et l'actualisait en son Eglise sur la terre dans son unité avec le Fils de l'homme qui est aux cieux »[1]. Mais cette identification de Jésus et de l'Eglise, cette identification de Jésus au peuple de Dieu ne se peut comprendre que si on a présent à l'esprit le caractère institutionnel que revêtait dans la pensée juive l'idéologie attachée à la personne royale et l'identification de celle-ci au peuple tout entier. Déjà Schlatter avait saisi le lien unissant la notion d'Eglise à celle de Messie [2], mais ce ne fut guère qu'à partir de la publication par Kattenbusch, en 1921, de ses recherches sur l'origine de l'idée d'Eglise [3] qu'en ce qui concernait la notion messianique les travaux tendirent à préciser le contact entre la pensée juive et celle de Jésus.

[1] A. FRIDRICHSEN, « Messias och Kyrkan », *En bok om kyrkan*, 1942.
[2] SCHLATTER, *Theologie d. N. T. s, I. Das Wort Jesu*, 1909.
[3] F. KATTENBUSCH, « Der Quellort der Kirchenidee », *Festgabe Harnack*, 1921.

La compréhension que nous pouvons avoir de la manière dont Jésus a conçu son rôle de Messie dépend donc de notre connaissance de l'ensemble de concepts animant la pensée religieuse du milieu juif où Jésus accomplit sa mission. Nous allons commencer par relever certains des éléments de cette pensée, ceux où se manifeste le plus nettement l'origine du caractère messianique que Jésus donne à son comportement tout entier.

Il est indispensable de se reporter d'abord à l'ensemble de croyances et d'actes cultuels conjoints à l'idéologie royale telle que nous la trouvons si vivante dans tout l'Orient méditerranéen et auxquels tant de travaux importants ont été consacrés au cours des dernières années [1].

Israël, peuple élu, a pour chef son Dieu mais, avec le développement de la monarchie, la personne royale est revêtue peu à peu de prérogatives d'une importance croissante : de même que la famille s'incarne en son chef, le père, de même le peuple s'incarne en son roi, au point que celui-ci en vient à s'identifier totalement à son peuple et le peuple à son roi : à cause du péché de David, le peuple est frappé de la peste (2 Sam. 24).

C'est en particulier dans le culte qu'est manifeste l'importance dont est revêtue la personne royale : le roi y exerce une véritable fonction de rédempteur, prenant sur lui la culpabilité du peuple et purifiant celui-ci [2]. Il s'ensuit que le roi prend une telle importance pour la piété populaire qu'il devient à son tour objet de culte et qu'on lui offre des sacrifices, au point de jouer dans la liturgie le rôle de Dieu lui-même et de finir par l'incarner [3]. Comme tel, il est responsable de la fertilité des récoltes comme du succès à la guerre, il assure le respect de la loi et fait régner l'ordre dans la nation [4]. Il incarne la *sedakah*, la justice de Dieu, au point de devenir le νόμος ἔμψυχος [5].

Au roi incombe la fonction de grand prêtre. Le vêtement que l'A.T. nous décrit comme étant celui du souverain sacrificateur n'est

[1] Cf. par ex. S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien 2, Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung des Eschatologie*, 1922; ST. A. COOK, « Israel before the Prophets » et « The Prophets of Israël », *Cambridge Ancient History*, 3, 1925; GOODENOUGH, « Kingship in early Israël », *Journal of Biblical Lit.*, 48, 1929; C. R. NORTH, « The religious aspects of Hebrew Kingship », *Zeitschrift für die alttest. Wiss.*, 50, 1932; A. R. JOHNSON, « The rôle of the King in the Jerusalem cultus », *The Labyrinth*, 1935; G. WIDENGREN, *Psalm 110 och det sakrala kungadömet i Israël*, 1941; G. WIDENGREN, « Det sakrala Kungadömet bland öst och väst semiter », *Religion och Bibel*, 1943; ENGNELL, *Studies in divine Kingship in the ancient Near East*, 1943; AA. V. STRÖM, *Vetekornet, studier övèr individ och kollektiv i Nya Testamentet*, 1944; H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, 1947.

[2] ENGNELL, *op. cit.*, art. « Collective responsability of the King », p. 35.

[3] *Ibid.*, art. « The King as object of cult » et « Identity king-god », cf. Ps. 8. 6-7; 45. 7; Jér. 22. 18.

[4] MOWINCKEL, *op. cit.*, p. 200-212.

[5] GOODENOUGH, *op. cit.*, p. 203.

autre que celui qui, primitivement, était réservé au roi [1]. Quand la royauté eut disparu en Israël, le grand prêtre hérita de certaines des fonctions royales, devenant le porte-parole du peuple devant Dieu, confessant ses péchés et exprimant sa repentance.

En conséquence du caractère divin dont fut revêtue la personne royale, il arriva qu'on se prit à considérer le roi comme étant le Fils de Dieu. « Je serai pour lui un père, il sera pour moi un fils », déclare 2 Sam. 7. 14, texte auquel fait écho « Tu es mon fils : je t'ai moi-même engendré aujourd'hui » [2]. Bien entendu il ne s'agit point ici d'une filiation personnelle, car c'est en tant qu'entité collective représentant la race de David que la personne royale accède à la qualité de fils de Jahvé. Dans le même ordre d'idées, le roi apparaît comme assumant les fonctions d'envoyé de Dieu, soit qu'il se présente comme son *schaliaḥ*, à l'instar de Moïse et des hymnes royaux du Deutéroésaïe [3], soit qu'il agisse comme *maleak* ou ambassadeur de Dieu à l'instar de David [4], distinction que marque le N. T. après la LXX en faisant du représentant de Dieu soit un ἀπόστολος soit un ἄγγελος [5].

Au roi appartient de triompher des forces du chaos au premier rang desquelles se compte la mort [6], victoire dont le thème revient dans un certain nombre de psaumes [7]. Dans le même ordre d'idées apparaît la fonction du roi en tant que destructeur et rebâtisseur du temple. Pour comprendre en quoi cette fonction consiste, il faut se reporter à la manière dont se célébraient en Assyro-Babylonie les fêtes commémorant autour de la personne royale la mort et la résurrection du dieu, cependant qu'on procédait à la destruction et au rebâtissement plus ou moins symbolique du sanctuaire. Engnell, étudiant un très ancien rituel cananéen, prototype de la fête juive des *sukkôt*, a constaté que cette fête débutait par une destruction symbolique du temple réalisée à la faveur d'aspersions de sang évocatrices de la mort du roi-dieu [8]. Ce thème des souffrances et de la mort du roi, repris dans tant de rituels de religions anciennes, en particulier dans les cérémonies babyloniennes de l'*akitu*, était mis en rapport avec le don de la vie nouvelle qu'il obtenait pour son peuple. Ce thème revêt toute son ampleur dans l'ensemble de textes évoquant le serviteur de Jahvé,

[1] Cf. Widengren, *Psalm 110*, p. 12-21, et Engnell, *Studies*, art. « The King as high priest ».

[2] Cf. Ps. 89. 27.

[3] Par ex. Esaïe 48. 16 : Approchez-vous de moi. Ecoutez ceci : Dès l'origine je n'ai point parlé en cachette, dès l'origine j'ai été là et maintenant le Seigneur Jahvé m'a envoyé ainsi que son esprit. Cf. aussi Esaïe 61. 1 et 42. 19.

[4] D'après 1 Sam. 29. 9; 2 Sam. 14. 17.

[5] Cf. H. Monnier, *La notion de l'apostolat*, 1903, p. 2 ss.

[6] G. Widengren l'a particulièrement démontré dans les deux articles signalés en note 1, p. 104.

[7] En particulier 48. 15 et 18. 5-20 qu'analyse plus spécialement A. R. Johnson, *op. cit.*, p. 98-102.

[8] Engnell, *op. cit.*, p. 150.

en particulier les Ps. *18*, *22*, *49*, *116*, *118* et Esaïe 38. 9-20. Parmi ceux-ci le Ps. 89. 39 est important du fait qu'il contient à la fois les termes de Messie et de Serviteur de Jahvé : « Tu as repoussé, tu as rejeté, tu as poursuivi de ta colère ton Messie ! Tu as pris en horreur l'alliance que tu avais faite avec ton serviteur; tu as profané, en la jetant à terre, sa couronne. »

Tant qu'il y eut des rois à la tête du peuple d'Israël, ceux-ci continuèrent à incarner leur peuple. Quand ils eurent disparu et que la maison de David se fut pratiquement éteinte, l'idéologie royale ne périt point pour autant et conserva toute sa valeur théologique, seulement, du point de vue de l'histoire, on passa à celui de l'eschatologie, puis à celui du monde des esprits. « Toi, Seigneur, tu as choisi David pour roi sur Israël et tu lui as fait une promesse concernant sa semence de toute éternité, promesse que son royaume ne prendrait jamais fin à tes yeux », vint affirmer Ps. de Salomon 17. 4. Cette foi absolue en la fonction royale, quand bien même celle-ci n'était plus qu'un souvenir, détermina la foi en la personne du Messie.

Roi et Messie sont deux termes qui, dès l'origine, désignent la personne royale [1]. Le Messie est donc le roi à venir, de la race de David, chargé de restaurer la puissance d'Israël et de gouverner selon la volonté de Jahvé. Longtemps le peuple attendit le retour de David en personne [2]. Quand le second temple s'éleva, la personnalité du davidien Zorobabel donna à cette attente une force nouvelle. Quelque diverses que furent les formes revêtues par l'espérance messianique, elles eurent pour trait commun de prétendre retrouver en la personne du Messie une incarnation de la cause même du peuple sous une forme naturellement individuelle.

La notion de Messie est trop connue pour qu'il soit nécessaire de nous y arrêter. Elle devait susciter celle de Fils de l'homme, l'une des plus discutées qui soit. Or le petit texte de Daniel 7. 13-14 dont dérive tout ce qui fut dit de ce personnage mystérieux est rédigé en des termes qui ne sont autres que ceux qu'on emploie pour décrire une intronisation royale et s'y rapportent quasi mot pour mot, surtout le terme *malekou*, que nous traduisons par le règne, et le verbe *pelaḥ*, un hapax, rendu par servir parce qu'il dérive de l'assyrien *palaḥu*, dont le sens est le même [3]. Une étude des textes juifs dont la personne du Fils de l'homme constitue le centre, montre comment se combinèrent les traits propres au Serviteur de Jahvé et au Fils de l'homme. Les versions

[1] 1 Sam. 12. 3.

[2] Ainsi Esaïe 11. 1 ou Michée 5. 1 et les plus anciennes traditions relatives à la naissance de Jésus, qui insistent sur la filiation davidique de fait : Rom. 1. 3; Matth. 1. 1, filiation entendue comme condition absolue d'une filiation divine; cf. Rom. 1. 4; Matth. 1. 16; Luc 3. 23.

[3] Cf. AA. V. Ström, *Vetekornet*, p. 132-141; il serait intéressant d'étudier comment le récit de la Transfiguration est en rapport avec l'Intronisation royale du Messie dans Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, p. 265-281.

syriaque et éthiopienne du 4e Esdras, versions non interpolées par les chrétiens, parlent expressément de la mort du Messie [1]. Il est intéressant de comparer le témoignage de ces textes avec les passages du N. T. traitant du même sujet et très particulièrement ceux où Jésus lui-même parle des souffrances et de la mort du Messie [2].

Les fonctions messianiques, telles que les envisage le judaïsme, ne furent pas limitées au domaine eschatologique, elles s'étendirent au monde des esprits en fonction de l'importance que ce monde avait dans la vie et la piété juives. Déjà, à l'époque de la conquête de la Palestine, Josué avait vu un ange qui se présentait comme le *Sar sava Jahvé*, le Prince des armées de Jahvé (Jos. 5. 14). Esaïe opposait aux Sarim de Jahvé les Sarim des nations [3]. L'idée du commandement exercé sur les esprits par leurs princes alla s'affirmant de plus en plus, cependant qu'à chaque nation fut accordée un prince la représentant et se substituant à elle dans le monde des esprits. Plusieurs de ces princes reçurent des noms, un véritable état civil, un rang hiérarchique. Genèse 10 ayant attribué soixante-dix peuples à la terre, la LXX traduisit Deut. 32. 8 en faisant égaler le nombre des nations à celui des anges de Dieu, alors que le 1er Hénoch vit dans ces soixante-dix nations l'indication de l'existence de soixante-dix anges des nations parmi tous les anges existants. La version hébraïque du testament de Nephtali, rédigée vers 110 à 104 av. J.-C. traduisit 8. 4 et 9. 1 : « Alors le Saint descendit du haut des cieux et fit descendre soixante-dix grands anges avec Mikaël à leur tête. Il parla et les convia à enseigner aux soixante-dix nations sorties du pays de Noé soixante-dix langues. — Et ce jour-là Mikaël apporta un message du Saint, béni soit-il, et dit aux soixante-dix nations, à chacune en particulier... et maintenant choisissez aujourd'hui qui vous voulez servir, qui sera votre porte-parole dans le ciel. »

Le 3e Hénoch, par contre, bien qu'adoptant le chiffre de soixante-dix pour celui des princes-esprits au service du Metatron (48. 9) donne également celui de soixante-douze, en raison de la signification astronomique de ce dernier en conformité avec la subdivision du zodiaque en soixante-douze parties. Ces chiffres de soixante-dix et soixante-douze apparaissent comme chargés d'une profonde signification cosmologique à laquelle nous devrons faire appel pour comprendre la portée réelle de l'organisation par Jésus de la grande tournée missionnaire des disciples.

Mais avant que d'aborder les diverses manifestations messianiques de Jésus, il convient de rappeler avec quelle insistance le N. T. présente la mission de Jésus comme l'accomplissement de la promesse répétée tout au long de l'A. T. Ce faisant, le N. T. s'appuie sur les

[1] IV Esdras 7. 28.

[2] Ainsi Marc 9. 12; Luc 24. 26 et 46; Actes 3. 18; 4. 10; 1 Cor. 15. 3.

[3] Esaïe 24. 21, 23; cf. H. S. NYBERG, *Studien zum Hoseabuche*, Uppsala Universitet Aarsskrift, 1935; B. BALSCHEIT, « Alter und Aufkommen des Monotheismus in der israelitischen Religion », *Zeitschrift für die alttest. Wiss.*, 1938.

affirmations et le comportement de Jésus : ne se dénomme-t-il pas lui-même Fils de l'homme pas moins de quatorze fois dans Marc et de treize dans Jean ? Sur le chemin de Césarée de Philippe ne se laisse-t-il pas saluer par Pierre du titre de Messie, à ne prendre que ce seul témoignage et ne pas invoquer ceux du IVe Evangile ? [1] Ne laisse-t-il pas parler de lui plus ou moins formellement comme d'un roi et ne va-t-il pas jusqu'à se désigner pour tel ? [2]

On pourrait arguer contre de telles affirmations le fait qu'elles ne trouvent leur expression formelle que dans le cercle des intimes et que Jésus les fait suivre de l'interdiction de parler de lui de la sorte (et c'est le fameux « secret messianique »), ou bien qu'elles ne peuvent se manifester que dans les dernières heures de l'existence terrestre de Jésus. Formellement, c'est parfaitement exact mais il n'est pas difficile de trouver de nombreux textes où Jésus fait appel à la titulature royale traditionnelle pour se l'appliquer à lui-même. De notre point de vue d'Occidentaux, pénétrés de l'esprit gréco-romain, ces affirmations n'ont naturellement pas l'importance qu'elles revêtaient pour des hommes élevés dans l'atmosphère du judaïsme.

Il avait aimé à se représenter son roi comme un arbre, soit qu'il en constituât le tronc alors que le peuple en formait les branches, soit qu'il l'identifiât à l'arbre de vie cher à diverses religions orientales [3]. Jésus reprend cette comparaison et se l'applique, non seulement dans la parole aux femmes de Jérusalem dite sur le chemin de la crucifixion : « Si l'on traite ainsi le bois vert, qu'arrivera-t-il au bois sec » (Luc 23. 31), non seulement dans le texte bien connu de Jean sur le cep et les sarments (15. 1-5), mais encore dans des récits comme celui du figuier maudit à cause de sa stérilité et dont le sort contraignit l'entourage de Jésus à voir en lui l'arbre de vie [4].

L'étrangeté de la rédaction du début de la parabole du jugement dernier [5] où se mêlent les fonctions de roi et de berger, s'explique fort bien à partir du moment où l'on réalise que le titre de « berger » était l'une des anciennes dénominations royales orientales [6]. Dès lors, la

[1] Marc 8. 29-32 et parall.

[2] Matth. 2. 2; Luc 19. 38; Jean 1. 49; 10. 19; cf. Marc 15. 2 et parall.; Luc 22. 29; Matth. 28. 18; cf. AA. V. Ström, *op. cit.*, p. 223, et A. E. J. Rawlinson, *The N. T. doctrine of the Christ*, 1926.

[3] Voyez spécialement Zacharie 4. 3 et 12, qui représentent par des oliviers le dernier davidien Zorobabel et le grand prêtre qui va reprendre en Israël le rôle du roi.

[4] C'est du moins de la sorte qu'il paraît qu'il faille considérer la péricope de Marc 11. 12-14 en la rapprochant de la parabole lucanienne (13. 6-9), récit qui ne peut revêtir toute sa signification que pour des hommes habitués à voir dans le roi-messie une personnalisation du peuple : à l'ancien Israël stérile s'opposait le nouvel Israël vivifié par sa greffe sur l'arbre de vie dans l'Eglise résumée en Jésus.

[5] Matth. 25. 31-34.

[6] Wilh. Jost, Ποιμήν, *Das Bild vom Hirten in der biblischen Überlieferung und seine christologische Bedeutung*, 1939, p. 13-19; cf. Bultmann, *Das Johannesevangelium*, 1941, p. 277-279.

péricope johannique du bon « berger » prend toute sa valeur non plus seulement du point de vue spirituel qu'on lui accorde toujours mais en tant qu'affirmation par Jésus du caractère de sa mission [1]. De même que les sarments se déssèchent s'ils ne restent attachés au tronc, de même les brebis ne peuvent qu'errer si elles n'ont leur berger. Israël privé de roi, occupé par une puissance de proie, voit son roi venir à lui, non pas seulement dans l'agitation des palmes et les cris de joie de l'entrée solennelle à Jérusalem, mais dans l'insistance avec laquelle Jésus appuie sur les images les plus familières exprimant cette autorité royale.

La fonction royale s'étant éteinte avec la fin de la dynastie davidique, le grand prêtre en avait repris diverses prérogatives ainsi que le costume. Si les Evangiles ne nous donnent point de textes où Jésus revendique pour lui-même la dignité sacerdotale suprême (il n'a en effet aucune raison de le faire du moment qu'il se présente en roi), le Nouveau Testament fait certainement état de l'ancien rituel sacral royal quand il présente Jésus comme grand prêtre « à la façon de Melchisédec », pas moins de neuf fois dans l'Epître aux Hébreux. De bien intéressantes perspectives seraient ouvertes par une étude attentive de cette forme du ministère de Jésus. AA. V. Ström, après Jülicher, Joach. Jeremias et Wiencke, a rapproché de cette fonction de grand prêtre assumée par Jésus le fait qu'il nous soit présenté comme ἱλαστήριον, victime propitiatoire (Rom. 3. 25, cf. Hébr. 9. 5) ou comme ἱλασμός, victime expiatoire (1 Jean 2. 2 et 4. 10) [2]. Enfin G. Klein, s'appuyant sur diverses sources juives relatives au vêtement porté par Moïse et par le grand prêtre, établit que Jésus a tenu à porter le vêtement qui leur était réservé, la tunique sans couture [3], ce qui était de sa part un geste dont le symbolisme ne pouvait échapper à aucun juif.

Au roi appartenait fonctionnellement de l'emporter sur les forces du chaos, au premier rang desquelles se trouvait la puissance de la mort. Il est assez difficile de démontrer que Jésus ait prétendu à cette fonction, bien que dans tout le N. T. il soit présenté comme triomphateur du péché, du monde et de la mort. Ce fut sans doute là le thème central de la prédication chrétienne primitive explicitant le fait de la résurrection. Pour nombreux que soient ces textes, nous ne pouvons les retenir ici, pas plus que les textes chrétiens des deux premiers siècles qui en sont le prolongement direct. Par contre, que Jésus ait revendiqué la fonction royale de destructeur et rebâtisseur du temple, l'accord de la critique tenant pour authentique ce chef d'accusation

[1] On peut alors comparer à Jean 10. 11-16 des textes comme ceux de Marc 6. 34 et 14. 27; Matth. 2. 6; Hébr. 13. 20; 1 Pierre 2. 25.

[2] AA. V. Ström, *op. cit.*, p. 225 et 298-307.

[3] G. Klein, « Zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch », *Zeitschrift für die Neutest. Wiss. und die Kunde der älteren Kirche*, 5, 1904, p. 144-153, cf. Jean 19. 23.

avancé contre Jésus l'établit nettement. Mais si nous reprenons l'ensemble des récits traitant du procès de Jésus, nous constatons que les quatre Evangiles s'accordent à affirmer qu'il fut accusé devant Pilate de s'être rendu coupable d'un crime de lèse-majesté [1] alors que les Synoptiques affirment que Jésus fut accusé devant le Sanhédrin d'un crime contre le temple [2] et que Jean parle d'un crime contre le grand prêtre [3]. Cette triple accusation est du plus haut intérêt car elle réunit trois des fonctions rituelles royales les plus caractéristiques que Jésus est accusé d'avoir usurpées. Nous croyons qu'il y a là une preuve du fait que Jésus les aurait revendiquées en tant que faisant partie intégrale de sa mission messianique.

Se présentant comme habilité à la fonction liturgique de destructeur et rebâtisseur du sanctuaire, en vertu de l'association d'idées mettant ce rite en rapport avec le thème de mort et de résurrection du roi-dieu, notion rejoignant celle du Messie souffrant, Jésus déclare d'après Luc 24. 26 : « Ne fallait-il pas que le Christ endurât ces souffrances et qu'il entrât dans sa gloire ? » Bien qu'il paraisse impossible de délimiter dans les textes traitant des souffrances et de la mort de Jésus ce qui est historique et ce qui est emprunté au thème liturgique royal, il paraît que Jésus a bien réellement considéré ces souffrances et cette mort comme un accomplissement des prophéties relatives à celui qui unit en sa personne les trois types de Messie, Fils de l'homme et Serviteur de Jahvé, tous trois populaires dans le judaïsme contemporain. Ce domaine est trop vaste pour que nous puissions en aborder l'étude et nous devons nous borner à signaler certains actes qui peuvent à bon droit être considérés comme de véritables manifestations messianiques ou royales, ces deux conceptions finissant par se recouvrir.

Dans les relations du baptême de Jésus [4] se retrouvent des éléments d'entre les plus caractéristiques du rituel de couronnement juif. Marc et Matthieu rapportent les paroles prononcées par la voix céleste : « Tu es mon fils bien-aimé, en toi j'ai mis toute mon affection », paroles qui ne sont autres que celles de l'hymne du Serviteur de Jahvé (Esaïe 42. 1) : le terme d'ἀγαπητός, bien-aimé, remplaçant l'ἐκλεκτός ou *baḥir* (élu) d'Esaïe, terme que reprend le 1er Hénoch pour désigner le Messie. Il est à noter aussi que les manuscrits occidentaux qui ont modifié les paroles de la voix céleste de Luc 3. 22 l'ont fait en partant de Ps. 2. 7, psaume d'intronisation aux cérémonies de couronnement. Dahl et Ström soulignent que la colombe apparaît conformément à la symbolique juive qui en fait la représentante du peuple d'Israël, alors que le Jourdain évoque la mer Rouge et les quarante jours au désert de la tentation les quarante années au désert lors de la sortie d'Egypte [5].

[1] Marc 15. 2 et parall.; Jean 18. 33; 19. 12.
[2] Marc 14. 58 et parall.; Actes 6. 14.
[3] Jean 18. 22.
[4] Marc 1. 9-11 et parall.; Jean 1. 29-34.
[5] N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, 1941, p. 166; AA. V. Ström, *op. cit.*, p. 228.

Le chapitre 7 de Jean contient une proclamation messianique que bien peu de critiques ont entrevue : le dernier jour de la fête des Tabernacles, au moment où le grand prêtre exécutait le rite central de l'effusion de l'eau sur l'autel des holocaustes, rite signifiant que la pierre, sur laquelle reposait l'autel, donnait de l'eau à Israël et, par Israël, au monde entier, comme jadis en Ḥoreb le rocher que frappa Moïse, à ce moment décisif du rite, Jésus s'écria en sa qualité de Messie : je suis le rocher d'où sort l'eau vive. « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive ! Celui qui croit en moi, des fleuves d'eau vive couleront de son sein, comme dit l'Ecriture » (7. 37-38). L'eau vive devait jaillir du centre du rocher, placé au centre du temple, qui était le centre du monde et, de là, se répandre dans toutes les directions vers ceux qui ont soif, « car le salut vient des Juifs ». Or, selon la pensée juive, le Messie devait répéter l'action de Moïse à l'Ḥoreb et ne pouvait le faire qu'au temple car, selon Joël 4. 18 : « une source sortira aussi de la maison de Jahvé ». Ce n'était rien moins que cela que Jésus proclamait de lui-même dans le Temple [1].

Nous avons vu plus haut à quel point l'envoi par Jésus d'une mission de soixante-dix ou soixante-douze disciples se trouvait en fait être une manifestation messianique; avec le récit de la Transfiguration [2], quelque nombreux que soient les problèmes qu'il soulève, nous trouvons aussi une voix qui prononce les paroles du psaume d'intronisation, cependant que Moïse et Elie prennent les fonctions de maréchal du royaume et de héraut du roi, tout en représentant le peuple de l'ancienne alliance.

Il est parfaitement inutile de rappeler l'entrée solennelle à Jérusalem avec sa citation caractéristique des psaumes d'avènement les plus typiques de l'A. T. [3] dont le caractère messianique est unanimement reconnu. Ce récit s'achève par celui de la purification du temple [4]. Du temple étaient sortis les courants d'eau vive, dans le temple s'opère le renouvellement du monde. Joach. Jeremias rapproche, comme dans Jean, la purification du temple et la réponse de Jésus aux Juifs lui demandant un signe de son autorité, réponse qui n'est autre que la revendication de la qualification messianique de destructeur et rebatisseur du temple. Jésus, purificateur du temple terrestre, est celui qui relève le temple céleste, de même que Jahvé fait renaître le monde à partir du temple, de même Jésus pénètre dans le temple pour transformer le monde et inaugurer le temps messianique au temple, centre du monde. La mission de Jésus-Messie, c'est la transformation cosmique qui ne peut s'effectuer qu'en partant du centre du monde [5].

[1] B. Sundkler - A. Fridrichsen, *Contributions à l'étude de la pensée missionnaire dans le N. T.*, 1937.

[2] Marc 9. 2-8 et parall.; 2 Pierre 1. 17.

[3] Zacharie 9. 9 et Ps. 118. 26.

[4] Matth. 21. 12-13 et Jean 2. 13-17.

[5] Cf. Joach. Jeremias, *Jesus als Weltvollender*, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 33. 4, 1930.

De ces quelques exemples se dégage l'impression que Jésus a fait siennes les diverses formes sous lesquelles s'était incarné le messianisme juif. Il a tenu à se manifester comme Messie-Roi, non point uniquement lors des dernières heures de son ministère terrestre, mais tout au long de celui-ci, actualisant en chacun de ses gestes cette idéologie royale et messianique dont il a fait non seulement une partie intégrante de son message mais l'essentiel de sa mission. Il était venu accomplir une œuvre de salut, ce salut devait venir des Juifs puis, par eux, s'étendre à tout le monde. Or le chemin du salut s'est montré le chemin de la croix. L'Eglise n'a pas été fondée par une personnalité de génie, elle a été manifestée par la mort du Messie en qui l'ancien Israël, l'Israël de la Loi a péri mais aussi en qui est né le nouvel Israël, l'Israël de la grâce. Il n'y a désormais plus de problèmes de salut, il y a une réalité de salut et le Royaume de Dieu, présent en la personne de Jésus-Messie, est ouvert à quiconque identifie sa vie à celle de la communauté nouvelle des rachetés de Dieu.

Zum Problem der Deutung von Jes. 53 im palästinischen Spätjudentum

VON

JOACHIM JEREMIAS

OFTMALS WERDEN in der Geistesgeschichte über der Wirkung die Ursachen vergessen. So macht man sich heute weithin nicht klar, dass die Vorstellung einer « Dogmatik der Urgemeinde », die in der neutestamentlichen Forschung seit der Jahrhundertwende eine so grosse Rolle gespielt hat, ganz wesentlich auch eine kleine, längst vergriffene Schrift von G. Dalman zur Grundlage hat, nämlich seine philosophische Inauguraldissertation « Messias ben David, der 'leidende' Messias der Rabbinen », veröffentlicht als zweiter Teil (S. 27-100) von : G. Dalman, *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend* (= Schriften des Institutum Judaicum in Berlin Nr. 4), Berlin, 1888. In dieser bedeutenden und in der umfassenden Entfaltung der späteren rabbinischen Quellen noch immer unübertroffenen Untersuchung suchte Dalman die These zu erweisen, dass das Spätjudentum bis zum 3. Jahrhundert n. Chr. nichts von einer messianischen Deutung von Jes. 53 und mithin nichts von einem leidenden Messias gewusst habe. Wie bei allen Arbeiten Dalmans steht auch bei diesem Frühwerk unausgesprochen ein dogmatisches Interesse im Hintergrund : er wollte durch seine These die Einzigartigkeit Jesu sicherstellen, der als Erster den verloren gegangenen Sinn des zentralen Kapitels des ganzen A. T.'s wieder entdeckte. (Aber besteht Jesu Einzigartigkeit wirklich darin, dass er eine neue messianische Theorie aufstellte, indem er angeblich als Erster Jes. 53 und Dan. 7 miteinander verband — und nicht vielmehr darin, dass er das selbst lebte und erfüllt, was diese beiden Schriftstellen aussagen ?)

Dalmans Schrift hatte — für Dalman selbst völlig unerwartet — eine Wirkung, die dem genau entgegengesetzt war, was er beabsichtigte. Kannte das Spätjudentum den leidenden Messias nicht, so folgerte man weithin, dann lag das Leiden des Messias auch ausserhalb des Gesichtskreises Jesu — ergo waren die Leidensaussagen der Evangelien « Dogmatik der Urgemeinde ». (Nur die Abendmahlsworte Jesu

pflegte man, nicht ganz konsequent, von diesem Schluss auszuschliessen.) So stellt Dalmans eingangs erwähnte Schrift — ohne dass man sich, wie gesagt, heute allgemein darüber klar ist — einen der tragenden Pfeiler der Evangelienkritik der letzten 50 Jahre dar.

Die Frage, ob Dalmans These, dass das Spätjudentum nichts von einer messianischen Deutung von Jes. 53 wusste, zutrifft, kann hier nicht in ihrer ganzen Breite aufgerollt werden. Es sei nur kurz vermerkt, 1) dass in Dalmans Arbeit das äthiopische Henochbuch überhaupt nicht erwähnt wird, dessen Bilderreden (c. 37-71) zeigen, dass man schon in vorchristlicher Zeit Menschensohn und Gottesknecht kombiniert hat, 2) dass das palästinische Judentum — im Unterschied zum hellenistischen (s. u.) — Jes. 42. 1 ff. und 52. 13 ff. seit vorchristlicher Zeit messianisch gedeutet hat, und 3) dass es in frühchristlicher Zeit vor allem die Schule des R. ʿAqiba (der ca. 50-135 p. C. n. lebte) gewesen ist, die die messianische Deutung von Jes. 53 pflegte [1]. Hier soll nur auf eine — freilich grundlegend wichtige — Einzelheit eingegangen werden.

Es ist, so viel ich sehe, von niemandem beachtet worden, dass Dalman selbst seine These an einem äusserst wichtigen Punkte 34 Jahre später modifiziert hat. Für die Beantwortung der Frage, ob das Spätjudentum Jes. 53 messianisch deutete oder nicht, spielt eine entscheidende Rolle die Beurteilung des Targum Pseudojonathan zu Jes. 53 [2]. Tg. Jes. 53 bietet nämlich ein merkwürdig widerspruchsvolles Bild: einerseits wird bedeutsamer Weise die *ganze* Perikope Jes. 52. 13 - 53. 12 einheitlich messianisch gedeutet, aber es werden andererseits konsequent *alle* Leidensaussagen mit Hilfe einer gewaltsamen Paraphrase dem Messias abgesprochen und auf Israel oder auf die gottlosen Israeliten oder auf die Feinde Israels umgedeutet. Wie ist dieser seltsame, sich widersprechende Tatbestand zu erklären? In seiner Dissertation vom Jahre 1888 hatte Dalman die Antwort gegeben, dass das Fehlen aller Leidenszüge in dem Messiasbilde von Tg. Jes. 53 sich daraus erkläre, dass die Messiasleiden in der rabbinischen Theologie eine Neuerung waren, die das Targum nicht zu sanktionieren wagte [3]. Diese Erklärung des Tatbestandes war äusserst anfechtbar. Ganz abgesehen davon, dass die Vorstellung vom Messiasleiden in der rabbinischen Theologie wahrscheinlich viel früher nachweisbar ist, als Dalman zugab, scheitert diese Erklärung daran, dass es sich im Tg. Jes. 53 doch nicht einfach um das Fehlen dieses Zuges handelt, sondern um seine — im offenkundigen Widerspruch zum hebräischen Urtext stehende! — gewaltsame Beseitigung auf dem Wege der Umdeutung.

[1] Für den näheren Nachweis vgl. den in Vorbereitung befindlichen Artikel παῖς θεοῦ im *Theologischen Wörterbuch zum N. T.*, Band V (C. παῖς θεοῦ *im Spätjudentum in der Zeit nach Entstehung der LXX*).

[2] Ausgezeichnete Ausgabe mit englischer Uebersetzung: F. J. STENNING, *The Targum of Isaiah*, 1949.

[3] S. 49.

1922 hat denn auch Dalman seine ältere Deutung des im Tg. vorliegenden Widerspruchs aufgegeben und durch die einzig mögliche ersetzt [1]: das Messiasleiden wurde im Targum zu Jes. 53 ausgemerzt *mit Rücksicht auf die Christen*, die mit Hilfe von Jes. 53 den entscheidenden christologischen Schriftbeweis führten, also *aus apologetischen Gründen*.

Die Richtigkeit dieses Schlusses lässt sich jetzt durch neu erschlossene Quellen, die Dalman noch nicht kannte, bestätigen. In seiner 1939 erschienenen vorzüglichen Ausgabe des Septuagintatextes zu Jesajas hat Joseph Ziegler [2] insofern eine Neuerung in die Editionspraxis des Göttinger Septuaginta-Unternehmens eingeführt, als er dem Apparat der LXX-Varianten einen zweiten Apparat anfügt, der die hexaplarischen Varianten verzeichnet. Gerade für Jesajas stand dem Göttinger Septuaginta-Unternehmen ganz neues, bisher noch nicht ausgewertetes und teilweise bis heute noch nicht ediertes hexaplarisches Material zur Verfügung. Während die Forschung bis 1939 für den Jesajas-Text des Aquila (zit. 'A), Symmachus (Σ) und Theodotion (Θ) auf die von F. Field, Origenis Hexaplarum quae supersunt, Oxonii, 1875, gesammelten Bruchstücke angewiesen war, kennen wir jetzt diese jüngeren griechischen Übersetzungen des A. T. zu Jes. zwar längst noch nicht vollständig, aber erheblich besser als vor 1939. Ziegler konnte nicht nur Field an vielen Stellen verbessern, sondern vor allem erstmalig neben anderen Fragmenten die Notizen über den hexaplarischen Jes.-Text vorlegen, die im Jes.-Kommentar des Theodoret von Cyrus (zit. Tht.) [3], in einem in armenischer Sprache überlieferten Jes.-Kommentar, der angeblich von Joh. Chrysostomus stammen soll (zit. Chr.) [4] und in dem noch nicht edierten Jes.-Kommentar des Eusebius (zit. Eus.) [5] überliefert sind.

Prüft man die Fragmente des hexaplarischen Textes von Jes. 53 nach der Ausgabe von Ziegler, so ergeben sich für unser Problem folgende Beobachtungen [6]:

LXX: ὁ παῖς μου; 'A: δοῦλός μου (Eus., Chr.); Σ: δοῦλός μου 52,13
(Procopius Gazaeus). Während sämtliche jüdischen Texte aus der Zeit nach Abfassung der LXX bis 100 n. Chr. vom deuterojesajanischen Gottesknecht als παῖς reden [7], vollzieht sich bei 'ΑΣΘ ein brüsker

[1] *Jesus-Jeschua*, 1922, S. 156.

[2] *Isaias*, edidit J. Ziegler (= *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum*, Vol. XIV), Göttingen, 1939.

[3] Ed. A. Möhle, Göttingen, 1933.

[4] Herausgegeben von den Mechitharisten: Venedig, 1880 (lat. Uebersetzung, Venedig, 1887).

[5] Erhalten am Rande des Cod. Laur. Plut. XI, 4, handschriftliche Ausgabe im Besitze des Göttinger Septuaginta-Unternehmens.

[6] Symmachus wird im Folgenden mit herangezogen, obwohl er nicht Jude, sondern Judenchrist war, weil er ebenso wie Theodotion ganz von Aquila abhängig ist.

[7] J. Jeremias, 'Αμνὸς τοῦ θεοῦ — παῖς θεοῦ, in: *Zeitschr. f. d. neut. Wiss.*, 34 (1935), S. 118-122.

Wechsel zu δοῦλος [1]. Offensichtlich will man den Christen die Möglichkeit nehmen, das doppeldeutige παῖς (Knecht und Sohn) als Beleg für die Gottessohnschaft Jesu heranzuziehen [2].

52,13 LXX : δοξασθήσεται ; 'ΑΣΘ : ἐπαρθήσεται καὶ μετεωρισθήσεται (Cod. 86). Die Art und Weise, wie 'ΑΣΘ es vermeiden, dem Gottesknecht die δόξα zuzusprechen (vgl. unten : 52. 14; 53. 2), ist, wie Euler [3] zeigte, so überaus auffällig, dass eine Tendenz vorliegen dürfte; offenbar war auch hier der Blick auf die christliche Verwendung von Jes. 53 der Anlass.

52,14 LXX : ἀδοξήσει; οἱ λοιποί (= 'ΑΣΘ) : corrupta est (Chr.). S. zu 52. 13.

52,14 LXX : ἡ δόξα σου; 'Α : μορφὴ αὐτοῦ (Cod. 86). S. zu 52. 13.

53,2 LXX : οὐδὲ δόξα; 'Α : οὐ διαπρέπεια (Cod. 86, Chr.); Σ : οὐδὲ ἀξίωμα (Cod. 86, Proc., Chr.). S. zu 52. 13.

53,4 LXX : ἐν πόνῳ 'Α : τετραυματισμένον (Eus.); ἀφήμενον (Hier.); Σ : ἐν ἀφῇ ὄντα (Eus., Hier., Proc.). Es ist möglich, dass die b. Sanh. 98a/b wiederkehrende Auffassung, der Gottesknecht werde Jes. 53. 4 als Aussätziger geschildert, schon der Zeit vor Aquila angehört; einige alttestamentliche Forscher sind sogar der Ansicht, dass schon im hebräischen Urtext an Aussatz gedacht sei. Es erhebt sich die Frage, ob Aquila diese Ansicht, die der LXX fremd ist, nicht deshalb aufgriff, weil er die Gleichsetzung des Gottesknechts mit Jesus ausschliessen wollte.

53,10 LXX : καὶ κύριος βούλεται καθαρίσαι αὐτὸν τῆς πληγῆς; 'Α : καὶ κύριος ἐβουλήθη ἐπιτρῖψαι (abreiben, ἐπιστρέψαι cod.) αὐτοῦ τὸ ἀρρώστημα (Eus.); Σ : κύριος (- Eus.) ἠθέλησεν (- Eus.) ἐλεῆσαι αὐτὸν ἐν τῷ τραυματισμῷ (Cod. 86, Eus.). Hier ist das Auffällige, dass 'Α sich der Deutung der LXX anschliesst gegen das von vg (« Gott wollte ihn in Krankheit zerreiben ») und sy^{pesch} (« und der Herr wollte ihn schädigen und ihm Schmerz bereiten ») erhaltene Verständnis, das dem hebräischen Text entspricht. Auf diese Weise wird eine besonders harte Leidensaussage beseitigt und durch eine Heilungsaussage ersetzt.

53,12 LXX : καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη; 'Α : occurret irridentibus (er wird auf die Spötter losgehen, Chr.); Σ : καὶ τοῖς ἀθετοῦσιν (contradicentibus, Chr.) ἀντέστη (Cod. 86, Tht.); Θ : et impios torquebit (Chr.). Der hebräische Text lautet וְאֶת פֹּשְׁעִים יַפְגִּיעַ und ist sicher (mit sy^{pesch}, vg, Just., b. Talmud [Sota 14a], Tg. z. St.) zu übersetzen : « und für die Übeltäter trat er ein ». Bei dem « Ein-

[1] 'ΑΣ nennen den deuterojesajanischen Gottesknecht an allen erhaltenen Stellen *immer* δοῦλος, ebenso Θ (bei dem nur Jer. 42. 1 παῖς stehen geblieben ist.)

[2] *Z.N.W.*, 34 (1935), S. 121 f.

[3] K. F. Euler, *Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht aus Jes. 53 in der griechischen Bibel* (= Beiträge zur Wissenschaft vom A. und N. T., 4. Folge, Heft 14), Stuttgart, 1934, S. 96-100.

treten» ist an die Fürbitte gedacht, LXX denkt an ein Eintreten durch das Martyrium. 'AΣΘ gehen im Verständnis der Stelle völlig eigene Wege. הִפְגִּיעַ heisst : «jemanden angehen» entweder in bonam partem (durch Bitten) oder in malam partem (durch Angriff). Diese letztgenannte Bedeutung legen 'AΣΘ zugrunde. Auf diese Weise verschwindet bei ihnen die Fürbitte des Gottesknechtes, die den Christen so besonders wichtig war, aus Jes. 53; stattdessen schliesst das Kapitel bei ihnen mit dem Bilde des auf die Spötter losgehenden ('A) bzw. die Gottlosen quälenden (Θ) Gottesknechts!

Es sind nur Fragmente, die uns von den Übersetzungen des 'AΣΘ zu Jes. 53 erhalten sind. Dennoch ist das Bild, das sich aus den angeführten Stellen ergibt, ein völlig eindeutiges: *Aquilas Übersetzung* zu Jes. 53, der sich die Übersetzungen des Symmachus und Theodotion weithin anschliessen, ist *in starkem Masse von dem Bestreben beherrscht, dem christologischen Schriftbeweis der Christen den Boden zu entziehen.* Die Richtigkeit dieses Schlusses wird durch die Tatsache bestätigt, dass Aquilas Neuübersetzung des A. T. in erster Linie dadurch veranlasst war, dass die Christen die LXX mit Beschlag belegt hatten und einzelne alttestamentliche Stellen in der LXX-Fassung (wie z. B. Jes. 7. 14: ἡ παρθένος) in ihrem Schriftbeweis eine grosse Rolle spielten.

Ehe wir das Ergebnis in das Gesamtbild einordnen, müssen wir noch die Zeit fixieren, in der wir uns mit Aquilas Übersetzung befinden. Aquila war Schüler sowohl des R. ʿAqiba († 135) [1] wie des R. Eliʿezer b. Hyrkanos und des R. Jehoschuaʿ b. Chananja; die beiden letztgenannten waren so begeistert über Aquilas Bibelübersetzung, dass sie ausriefen: «Du bist der Schönste unter den Menschenkindern» (Ps. 45. 3) [2]. Jehoschuaʿ hat noch als Levit am Tempel Dienst getan [3], hat also noch *vor* der Zerstörung Jerusalems das kanonische Alter von 20 Jahren erreicht; er ist demnach spätestens um 45 n. Chr. geboren. Eliʿezer, der gleichzeitig mit Jehoschuaʿ vor 70 n. Chr. bei Rabban Jochanan ben Zakkai studierte, war älter als sein Studiengenosse, da er vor seinem Studium in der Landwirtschaft seines begüterten Vaters tätig war [4]. Die Wirksamkeit des R. Eliʿezer und des R. Jehoschuaʿ erreichte ihren Höhepunkt um 90 n. Chr. Eliʿezer ist vor ʿAqiba gestorben (wir wissen, dass dieser an seiner Trauerfeier teilnahm [5]); vor seinem Tode war er lange Zeit im Bann und lebte in dieser Zeit völlig einsam und verbittert, von Kollegen und Schülern

[1] J. Qid. 59a; Hier. in Jes. 8. 11 ff.: Akibas, quem magistrum Aquilae proselyti autumnant.

[2] J. Meg. 71c Diese Stelle und Gn. R. 70 (zu 28. 20) zeigt, dass Aquila zu Eliʿezer und Jehoschuaʿ im Schülerverhältnis stand, vgl. (STRACK-) BILLERBECK, III (1926), S. 486 ff.

[3] B. ʿAr. 11b; Sifre Num. 116 zu Num. 18, 3.

[4] Gn. R. 42 zu Gn. 14. 1; Aboth de Rabbi Nathan 6.

[5] B. Sanh. 68a.

gemieden [1]. Alle diese Daten verbieten es, die meist zu spät datierte Bibelübersetzung Aquilas viel später als etwa 110 n. Chr. anzusetzen.

Wir fassen nunmehr das Ergebnis zusammen.

1. Das Targum Pseudojonathan zu den Propheten entstammt in seiner jetzigen Form dem 5. Jahrhundert; doch reicht die Geschichte der Übersetzungstradition, deren Endergebnis es darstellt, bis in vorchristliche Zeit zurück. Was insbesondere Tg. Jes. 53 anlangt, so ist der Umstand, dass hier der ganze Zusammenhang 52. 13 - 53. 12 *einheitlich* messianisch gedeutet wird, nur so zu erklären, dass hier eine alte Tradition vorliegt. Denn es ist — darüber besteht heute ein weitgehender Konsensus der Forschung — *vollständig ausgeschlossen, dass die Juden mit der messianischen Deutung von Jes. 53 zu einer Zeit begonnen haben sollten, in der die Christen dieses Kapitel als den entscheidenden christologischen Schriftbeweis benutzten* [2].

2. Umso grösser war die Schwierigkeit, vor die sich das palästinische Judentum durch die Verwendung von Jes. 53 seitens der Christen gestellt sah. Es muss hier — was zum Schaden der Sache bisher versäumt wurde — scharf geschieden werden zwischen palästinischem und hellenistischem Judentum. Für das hellenistische Judentum bestand die erwähnte Schwierigkeit deshalb nicht in gleichem Masse, weil die LXX die eine der beiden in Palästina messianisch gedeuteten Gottesknechtsstellen, Jes. 42. 1, (ohne Anhalt im hebräischen Text) kollektivisch gedeutet hatte [3] und sich von da aus im hellenistischen Judentum für Jes. 42. 1 die kollektivische Deutung des Gottesknechts auf das Volk Israel durchsetzte [4]. Ebenso wurde Jes. 52. 13 ff. im hellenistischen Judentum gedeutet [5]. In Palästina dagegen war die bereits im äth. Henochbuch vorliegende messianische Deutung des Gottesknechts in Jes. 42. 1 ff. und 52. 13 ff. so fest eingebürgert, dass eine ähnliche Deutung des Gottesknechtes wie im hellenistischen Judentum nicht in Frage kam. Das Targum half sich in dieser Schwierigkeit so, dass es sämtliche Leidensaussagen in Jes. 53 durch gekünstelte Paraphrase dem Messias absprach [6]. *Die Tendenz, solche Aussagen*

[1] (Strack-)Billerbeck, IV, 1 (1928), S. 313-317, hat das Material über diesen berühmten Bannspruch zusammengestellt.

[2] Franz Delitzsch, *Der Messias als Versöhner* (1885), S. 21; A. Schlatter, *Das A. T. in der joh. Apokalypse* (= Beitr. z. Förd. chr. Theol., 16, 6, 1912), S. 50 f.; R. A. Aytoun, « The Servant of the Lord in the Targum », in *Journ. of Theol. Studies*, 23 (1922), S. 176; Chr. North, *The suffering Servant in Dtjs.* (1948), S. 11; C. C. Torrey, in *Journal of Bibl. Lit.*, 66 (1947), S. 258.

[3] Jes. 42. 1, עַבְדִּי gibt LXX mit Ἰακὼβ ὁ παῖς μου wieder.

[4] Justin, *Dial.*, 123, 8 f.

[5] Orig., *Cels.*, 1, 55 (Koetschau, 106), vgl. Sap. 4, 20 ff.

[6] Über andere Methoden der antichristlichen Apologetik (Anwendung von Jes. 53. 12 auf Moses durch R. Simlai [um 250], Ausmerzung messianischer Deutungen von Jes. 53), vgl. den Artikel « παῖς θεοῦ C II, 2 cc » im *Theol. Wörterbuch zum N. T.*

in Jes. 53, auf die sich die Christen vorzugsweise beriefen, aus dem Kapitel zu entfernen, ist jedoch viel älter. Wir wissen jetzt durch das neu veröffentlichte hexaplarische Material, dass sie sich schon um 110 bei der in Palästina entstandenen Aquila-Übersetzung des A. T. auswirkte. Dass man sowohl den griechischen als auch den aramäischen Text von Jes. 53 seit dem Beginn des 2. Jahrhunderts n. Chr. aus apologetischen Gründen tiefgreifenden Aenderungen unterzog, bestätigt, *wie fest eingewurzelt die messianische Deutung dieses Kapitels im palästinischen Judentum war.*

Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mark. 12. 1-9)

VON

WERNER GEORG KÜMMEL

DAS GLEICHNIS von den Weinbergpächtern, die mit steigender Gewalt die Ablieferung der geschuldeten Pacht verweigern, bis sie die Strafe für diesen Rechtsbruch trifft, ist in doppelter Hinsicht in der neuesten Forschung wichtig geworden. Das Gleichnis mit seiner allegorisch anmutenden Erzählungsform hat immer wieder die Vermutung nahegelegt, dass wir es hier mit einer bildhaften Darstellung des Ablaufs der Heilsgeschichte zu tun haben: den früheren Gesandten Gottes wird offenbar die Sendung und Tötung des Gottessohnes gegenübergestellt, und es wird als Folge der Vernichtung des Sohnes verheissen, dass der Weinberg Andern übergeben werden soll. Das Gleichnis ist darum immer wieder als wichtiger Beleg für das Bewusstsein Jesu beansprucht worden, der « Sohn Gottes » zu sein [1], und andererseits hat man darin einen Hinweis sehen wollen auf die Tatsache, dass Jesus nicht nur mit seinem Tod gerechnet hat, sondern auch einen kürzeren oder längeren zeitlichen Abstand zwischen seinem Tod und der nahe bevorstehenden Parusie erwartete [2]. Voraussetzung für diese Verwendung des Gleichnisses ist dabei die Annahme, dass wir es in dem Gleichnis mit einer bildhaften Schilderung der Heilsgeschichte durch Jesus selbst zu tun haben [3]. Diese Annahme ist

[1] P. FEINE, *Theologie des Neuen Testaments*, [5] 1931, 53; J. KLAUSNER, *Jesus von Nazareth*, 1930, 436; W. GRUNDMANN, *Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu*, 1938, 160; W. MICHAELIS, *Es ging ein Sämann aus zu säen*, 1938, 225 f.; V. TAYLOR, *Jesus and His Sacrifice*, 1937, 106 f.; L. GOPPELT, *Typos*, 1939, 92 f.; C. J. CADOUX, *The Historic Mission of Jesus*, 1941, 30; J. LEIPOLDT, *Jesu Verhältnis zu Griechen und Juden*, 1941, 96 f.; W. A. CURTIS, *Jesus Christ the Teacher*, 1943, 148; A. E. J. RAWLINSON, *Christ in the Gospels*, 1944, 31; F. BÜCHSEL, *Jesus*, 1947, 195; G. S. DUNCAN, *Jesus, Son of Man*, 1947, 107; A. OEPKE, « Der Herrnspruch über die Kirche Matth. 16. 17-19 in der neuesten Forschung » (soll erscheinen in den *Studia Theologica* II, 1949 und war mir durch die Freundlichkeit von A. Fridrichsen in Druckbogen zugänglich).

[2] W. MICHAELIS, *Der Herr verzieht nicht die Verheissung*, 1942, 26 f.

[3] So auch M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Marc*, [3] 1920, 291; E. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I, 1921, 166 ff. (« dem Kerne nach »); F. HAUCK, *Das Evangelium des Markus*, 1931, 141; J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium*

freilich seit der These A. Jülichers, dass es sich bei diesem Gleichnis um eine allegorisierende Erzählung handle, in der Jesus nicht das Wort führen könne, oftmals bestritten worden [4]; andere haben dieser These grundsätzlich zugestimmt, aber durch die Annahme sekundärer Erweiterung eine für Jesus mögliche Urform rekonstruieren wollen [5]. Angesichts dieser so widerspruchsvollen Gesamtbeurteilung des Gleichnisses hat dann neuestens C. H. Dodd eine neue Auslegung vertreten, die das Gleichnis als Wiedergabe eines durchaus natürlichen Geschehens durch Jesus verstehen möchte und jegliche allegorische Redeform bestreitet, und J. Jeremias hat sich dieser Auslegung angeschlossen [6]. Da demnach einerseits weder über die Art der in diesem Gleichnis angewandten Bildrede noch über die geschichtlichen Wurzeln des Gleichnisses Klarheit herrscht, und da andererseits die exegetische Beurteilung des Gleichnisses im Hinblick auf die genannten theologischen Probleme nicht gleichgültig ist, dürfte es angebracht sein, die Frage nach dem richtigen geschichtlichen Verständnis des Gleichnisses noch einmal aufzunehmen [7].

Das Gleichnis begegnet innerhalb der Sammlung von Streitgesprächen Mark. 11. 27 - 12. 37 und ist wohl von Markus darein eingeschoben [8]; auch darüber kann kein Zweifel herrschen, dass durch das Zitat Mark. 12. 10 f. der Sohn im Gleichnis eindeutig auf Jesus gedeutet wird, und dass diese Deutung sekundär angefügt ist [9]. Das eigentliche Gleichnis (Mark. 12. 1b-9) schildert zunächst in deutlichem Anschluss an Jes. 5. 2 die Anlage eines Weinbergs, wobei die Einzelheiten sich an Jesaja anschliessen und für die Fortsetzung ohne Bedeutung sind. Auch die Abreise des Besitzers und die Verpachtung des Weinbergs an Winzer entspricht durchaus den palästinischen Gepflogenheiten,

nach Markus, 1933, 146; A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, [2] 1933, 629 ff.; V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, 1933, 103; W. Michaelis (s. Anm. 1), 215 ff.; E. Lohmeyer, *Zeitschr. f. Syst. Theol.*, 1941, 243 ff.; M. Hermaniuk, *La parabole évangélique*, 1947, 47. 243; E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, [4, 5] 1948, 80 f.

[4] A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, II, 1910, 406; C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, [2] 1924, 76 f.; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, [2] 1931, 191; J. Sundwall, *Die Zusammensetzung des Markusevangeliums* (Acta Academiae Aboensis, Humaniora, IX, 2), 1934, 73; E. Klostermann, *Das Markusevangelium*, [3] 1936, 120 f.; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, 1937, 249.

[5] B. T. D. Smith, *The Parables of the Synoptic Gospels*, 1937, 22 f., 59, 222 ff.; R. Liechtenhan, *Die urchristliche Mission*, 1946, 36.

[6] C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, [3] 1936, 124 ff.; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 1947, 45 ff.

[7] Ich führe dabei die kurzen Andeutungen fort, die ich in meiner Arbeit *Verheissung und Erfüllung*, 1945, 45 f. gegeben habe.

[8] S. etwa V. Taylor (s. Anm. 3), 179 f.

[9] Vgl. zuletzt J. Jeremias (s. Anm. 6), 47. Dass dieser Zusatz älter sei als Markus, für den « das Fehlen des Weissagungsbeweises charakteristisch ist » (ebd. Anm. 97a), dürfte freilich nicht sicher sein (auch Mk. 1, 2 f.; 7. 6 f.; 14. 27 ist keineswegs erweisbar, dass Markus älterer Ueberlieferung folgt).

ebenso die Bezahlung der Pacht in Naturalien oder deren Erlös [10]. Und es ist auch ein durchaus verständlicher Vorgang, dass die Pächter den Sklaven, der die Pacht einziehen soll, mit Schimpf und Schande davonjagen. Die Sendung eines zweiten Sklaven ist schon merkwürdiger; dass er denselben Empfang erhält wie der erste, ist freilich dann nicht anders zu erwarten [11]. Nach der volkstümlichen Stilregel der Dreiheit erwartet man nun eine dritte abschliessende Forderung seitens des Weinbergbesitzers, die dementsprechend auch mit der äussersten Gewalt, der Tötung des Abgesandten, beantwortet wird. Schon das erscheint freilich als auffällig, weil die Pächter mit der gewaltsamen Bestrafung solchen Übergriffes rechnen mussten, und der Hörer fragt sich, ob sich der auffallende Zug nicht aus der beabsichtigten Anwendung erkläre. Noch auffallender ist dann, dass nun noch von der Sendung vieler weiterer Sklaven die Rede ist, die nur teilweise getötet werden. Man hat darum angenommen, Mark. 12. 5b sei erst sekundär in das Markusevangelium eingefügt worden, zumal sich sprachliche Auffälligkeiten zeigten [12]; aber zwingende Argumente lassen sich für

[10] S. (H. Strack-) P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, 1922, 869 ff. — Man erschliesst gewöhnlich aus ἀπεδήμησεν, dass der Besitzer als ins Ausland abreisend gedacht sei; das liegt angesichts der Etymologie des Wortes nahe, ist aber keineswegs sicher. ἀποδημεῖν heisst an sich nur « weggehen », s. die Belege bei Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, 1940, 196 (bes. Aristophanes, Nub. 371, dazu LXX Ez. 19. 3, cod. A). In Matth. 25. 14 f. und Mark. 13. 34 ist durch nichts eine Reise ins Ausland anzunehmen veranlasst; und während an fast allen neutestamentlichen Stellen die Lateiner *peregre profectus est* oder ähnlich übersetzen (Ausnahme g^{1} *l*, Matth. 25. 14 *proficiscens*), geben die Syrer das Verbum teilweise mit dem mehrdeutigen ענד wieder (Mark. 12. 1, sy^{s}, Luk 20. 9 $sy^{s.c}$), meistens dagegen mit den völlig farblosen Ausdrücken אזל (Matth. 21. 33 $sy^{s.c}$), אבעד (Luk. 20. 9 sy^{p}), חזק (Matth. 25. 14 $sy^{s.p}$; Matth. 21. 33 sy^{p}; Mark. 12. 1 sy^{p}). Es ist darum schwerlich feststellbar, ob ἀπεδήμησεν in Mark. 12. 1 mehr bedeuten soll als « er ging fort ».

[11] ἐκεφαλαίωσαν (so A C D al.) ist in seiner Bedeutung noch immer unsicher. Neben der Übersetzung der Lateiner *in capite vulneraverunt* kommt die Ableitung von κέφαλαιον im Sinne von « den Garaus machen, erledigen » in Betracht (so zuletzt G. Björck, *Conjectanea Neotest.* II, 1936, 1 ff.). Auf alle Fälle muss das Verbum weniger bezeichnen als « töten ».

[12] So J. Jeremias (s. Anm. 6), 46, und E. Klostermann (s. Anm. 4), F. Hauck (s. Anm. 3) z. St.; Jeremias verweist auf die zweifellos gestörte Satzkonstruktion, die die Ergänzung eines Verbums zu πολλοὺς ἄλλους fordert, und auf das bei Markus singuläre ἀποκτέννοντες. Die Form ἀποκτέννοντες ist aber kein sicheres Zeichen für Einfügung von 12. 5b in Markus : Markus hat sonst das Partizipium von ἀποκτείνω nicht, sodass sein Sprachgebrauch an diesem Punkte überhaupt nicht feststellbar ist; dass die Form ἀποκτεννόντων wahrscheinlich in Matth. 10. 28 par. Luk. 12. 4 ursprünglich ist (diese Form nur hier bei Matthäus und Lukas, wenn Matth. 23. 37, par. Luk. 13. 34 ἀποκτείνουσα zu lesen ist), beweist, dass auch Markus diese offenbar für das Partizipium geläufige Form in 12. 5 übernommen haben kann. Mark. 12. 5b begegnet ausserdem noch das bei Markus seltene μέν-δέ (J. Sundwall, s. Anm. 4), das auch an den übrigen Stellen bei Markus (4. 4; 14. 21, 38, unsicher 9. 12) zweifellos übernommen ist. Sprachlich lässt sich für die Annahme der Einfügung von Mark. 12. 5b also nur der Bruch in der Satzkonstruktion anführen.

diese Annahme nicht anführen. Als vierte Stufe des Geschehens folgt dann noch die Sendung des einzigen Sohnes, dessen Respektierung der Weinbergbesitzer erwartet. Die Sendung des Sohnes nach der Erfahrung, die der Besitzer mit der Behandlung der letzten Sklaven machte, scheint psychologisch unverständlich zu sein; und wenn Markus formuliert ἕνα εἶχεν, υἱόν ἀγαπητόν (12. 6), so wird man angesichts der Tatsache, dass Markus sonst ἀγαπητός nur 1. 11; 9. 7 in der Himmelsstimme bei Taufe und Verklärung gebraucht, annehmen müssen, dass Markus auch in 12. 6 ἀγαπητός in der den LXX wie dem Hellenismus geläufigen Bedeutung « einzig » verwendet, und dass Markus oder die von ihm aufgenommene Tradition die Parallele zwischen dem einzigen Sohn im Gleichnis und dem « einzigen Sohn » in Taufe und Verklärung gezogen wissen will [13]. Schon hier wird also der Leser ganz deutlich darauf verwiesen, dass hinter dem Sohn des Gleichnisses « der geliebte Sohn » Gottes gesucht werden solle. Die Pächter hegen die Hoffnung, durch die Tötung des Sohnes und Erben sich selbst in den Besitz des Weinbergs setzen zu können. Obwohl es Erbpacht in Palästina gegeben hat [14], so bedeutete sie natürlich nicht, dass beim Tode des leiblichen Erben eines Grundstückbesitzers die Pächter automatisch als Besitzer an dessen Stelle treten würden, schon garnicht, solange der Besitzer noch am Leben war. Dieser Zug ist schwerlich juristisch korrekt, soll aber wohl auch nicht mehr bewirken, als das ruchlose Verhalten der Pächter zu motivieren. Die Pächter töten also den Sohn und werfen seinen Leichnam unbegraben auf das Feld, verweigern ihm also die einfachste menschliche Ehre; es liegt nicht die geringste Veranlassung vor, diesen Zug mit dem Ort des Sterbens Jesu in Zusammenhang zu bringen [15]. Mit dieser ruchlosen Tat ist der Höhepunkt des Geschehens erreicht. Jesus stellt nun die rhetorische Frage, was wohl die Reaktion des Besitzers sein werde, und gibt selber die Antwort : er wird sich nun selber zum Weinberg begeben und die Pächter « vernichten »; den Weinberg erhalten « Andere », über deren Person das Gleichnis keine Auskunft mehr gibt. Man hat in dem ἐλεύσεται einen Hinweis auf das Kommen Gottes zum Gericht sehen wollen [16], aber die Rückkehr des Besitzers ist ein zu selbstverständlicher Bestandteil der Handlung, als dass diese Vermutung als gesichert angesehen werden könnte. Auch ἀπολέσει ist für die Bestrafung von Übeltätern nicht die übliche Bezeichnung, kommt jedoch vor (Mark. 3. 6 Par.; Matth.

[13] Zum Komma hinter εἶχεν vgl. M. J. LAGRANGE (s. Anm. 3), z. St.; zum Sinn von ἀγαπητός = einzig vgl. C. H. TURNER, *Journ. of Theol. Stud.*, 27, 1926, 113 ff. und A. SOUTER, ebd. 28, 1927, 59 f. Auch Matthäus und Lukas verwenden ἀγαπητός ausser parallel zu unserer Stelle (nur Luk. 20. 13) nur von Jesus.

[14] P. BILLERBECK (s. Anm. 10), 871 f.

[15] Matthäus und Lukas haben demgegenüber stärker an die Leidensgeschichte angeglichen (so schon richtig A. JÜLICHER, s. Anm. 4, 393 f.).

[16] A. JÜLICHER, a. a. O., 394; E. LOHMEYER (s. Anm. 4) und M. J. LAGRANGE (s. Anm. 3), z. St.

22. 7; 27. 20), sodass auch dieser Ausdruck als Bestandteil des Bildes verständlich ist. Das Gleichnis schliesst völlig natürlich mit der Einsetzung neuer Pächter.

Es dürfte bei dieser kurzen Betrachtung der Gleichniserzählung deutlich geworden sein, dass wir es hier nicht mit einem aus sich selbst verständlichen Geschehen zu tun haben. I. Madsen hat denn auch mit Recht betont [17], dass die Bildhälfte eine ganze Reihe von Rissen zwischen den Vorstellungen aufweist (der Herr begnügt sich sanftmütig mit der Aussendung weiterer Sklaven, was durch die Wiederholung noch ungewöhnlicher wird; er riskiert das Leben seine Sohnes und rechnet mit der Respektierung dieses einzigen Erben; die Pächter meinen, durch Beseitigung des Erben selber in den Besitz des Erbes zu kommen), während die Sachhälfte einen durchaus zusammenhängenden Ablauf ergibt: wiederholte Aussendung von Knechten Gottes, die wiederholt und wechselnd bis hin zur Tötung misshandelt werden; zuletzt Aussendung Jesu, der getötet wird; daraufhin Bestrafung der Pächter und Übergabe des Weinbergs an Andere. Von diesem Ablauf der Sachhälfte aus scheint die Bildhälfte des Gleichnisses konstruiert, sodass sich die Auffälligkeit des erzählten Geschehens deutlich aus der Absicht erklärt, das Handeln Gottes den Menschen gegenüber in bildhafter Form zu schildern und diese Anwendung dem Hörer durch die Auffälligkeit des Erzählten von selber nahe zu legen. D. h. wir hätten es mit einer Allegorie zu tun, deren Vorhandensein man nicht mit dem Hinweis darauf bestreiten darf, dass durchaus nicht alle Züge der Erzählung allegorisch gedeutet werden sollen und können.

Man hat diesen Sachverhalt nun freilich dadurch abschwächen oder beseitigen wollen, dass man annahm, der Markustext des Gleichnisses sei erst sekundär durch Erweiterung zu der überlieferten allegorisierenden Form umgestaltet worden. B. T. D. Smith hält Mark. 12. 5b-8, 9b für eine Erweiterung, nach deren Ausscheidung die Erzählung von der Sendung dreier Sklaven, ihrer Misshandlung und der Bestrafung der Pächter übrigbleibt, die keinerlei allegorische Elemente mehr enthält; R. Liechtenhan hält die Gegenüberstellung von Jesus (als dem Sohn) und den Sklaven für Gemeinderedaktion [18]; C. H. Dodd möchte Mark. 12. 5 streichen, wodurch nur noch den zwei Sklaven der Sohn gegenübergestellt wird, und ebenso 12. 9b, wodurch der Hinweis auf die christlichen Apostel wegfällt; schliesslich hat J. Jeremias (neben der Streichung von Mark. 12. 5b) angenommen, in der Einleitung gebe Luk. 20. 10-12 gegenüber Mark. 12. 2-5 das Ursprüngliche wieder, da bei Lukas eine nicht allegorische einfache Erzählung vorliege: drei Jahre wird je ein Sklave ausgesandt und

[17] I. K. Madsen, *Die Parabeln der Evangelien und die heutige Psychologie*, 1936, 70 ff. Auch E. Lohmeyer (s. Anm. 3), 259, betont, dass die Erzählung von dem gemeinten Sinn aus entworfen ist.

[18] S. Anm. 5.

jedes Mal stärker misshandelt und danach dann der Sohn [19]. Man sieht, dass alle diese Versuche, die allegorische Art des Gleichnisses zu bestreiten oder zu vermindern, in irgendeiner Weise eine ursprünglichere Form des Gleichnisses zu gewinnen sich bemühen. Solche Rekonstruktion einer Urform ist methodisch berechtigt, wenn sie von konkreten Beobachtungen am Text ausgeht, nicht aber von der vorgefassten Meinung, es müsse eine von allegorischen Zügen freiere Form des Gleichnisses hergestellt werden können. Nun lässt sich durch sprachlich-stilistische Untersuchung wahrscheinlich machen, dass der Text von Markus übernommen und nicht von ihm selbständig geformt ist. Der Text enthält eine Reihe von Semitismen, von denen freilich kaum einer so auffällig ist, dass eine direkte Übersetzung aus dem Semitischen anzunehmen nötig wäre; diese Semitismen erstrecken sich über den ganzen Text, nur in V. 5 lässt sich (zufällig ?) keine solche Beobachtung machen [20]. Ebenfalls zeigt der Text an einer Reihe von Stellen einen sonst bei Markus nicht oder selten begegnenden Sprachgebrauch; aber an keiner Stelle häufen sich diese Worte so, dass man auf eine sekundäre Erweiterung des Textes schliessen könnte; und die für Markus besonders charakteristischen Sprachmerkmale sind im ganzen Text auffällig schwach vertreten [21]. Die sprachlich-stilistische Untersuchung des Textes führt also an keinem Punkte darauf, dass irgend ein Textbestandteil einen auffällig abweichenden Sprach- oder Stilcharakter trägt. Daraus folgt, dass die genannten Hypothesen, die eine sekundäre Erweiterung des Textes annehmen, nicht ausreichend begründet sind. Und wenn

[19] S. Anm. 6.

[20] Mark. 12. 3 und 8 ist das abundierende λαβόντες typisch semitisch (s. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, [2] 1949, 88 f.; F. Blass-A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, [7] 1943, § 419, 2); 6, ἀπέστειλεν, und 9, τί ποιήσει, liegt Asyndeton vor (s. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 1946, 40 f.); 7, ἐκεῖνοι οἱ γεωργοί, entspricht das überschüssige Demonstrativpronomen wohl semitischem Sprachgebrauch (s. J. Jeremias, a. a. O., 93 f. und E. Klostermann, s. Anm. 4, z. St.); 9, ἐλεύσεται, *kann* das « zurück » entsprechend semitischem Gebrauch weggelassen sein (s. dazu J. Jeremias, *Theol. Ztschr.*, 5, 1949, 230). Die im Griechischen seltene Wortstellung « Verbum-Subjekt » (ebd., 228) findet sich nur 7 und 9; dagegen ist die Anreihung durch καί ziemlich häufig (V. 2, 3, 4, 8, 9, s. J. Jeremias, *Abendmahlsworte*, 88). Man kann also schwerlich sagen, dass irgend ein Teil des Gleichnisses besonders deutlich Semitismen zeige oder fehlen lasse.

[21] 1 ἐξέδετο (= Matth., Luk.), 4 ἐκεφαλαίωσαν, 6 ἐντρέπομαι (= Matth., Luk.) begegnen nur hier in den Synoptikern. 4. 5 κἀκεῖνον hat Markus sonst niemals (mehrfach Matth., Luk.); 6 ἔσχατον adverbial begegnet in den Synoptikern nur noch Mark. 12. 22. — Von den bei J. C. Hawkins, *Horae Synopticae*, [2] 1909, 10 ff. genannten « words and phrases characteristic of St. Mark's Gospel » findet sich nur 4 πάλιν, aber hier im griechischen Sinne von « ein zweites Mal ». 7 das reziproke πρὸς ἑαυτούς findet sich bei Markus noch 10. 26; 11. 31; 14. 4; 16. 3, bei Matth. 21. 38 aus Mark. übernommen, bei Lukas 20. 5 aus Markus übernommen, Luk. 7. 24; 22. 23 ohne Parallele; doch ist dieser Sprachgebrauch zu verbreitet (s. Blass-Debrunner, s. Anm. 20, § 287), als dass man eine spezifische Sprachgewohnheit des Markus annehmen dürfte.

J. Jeremias annehmen möchte, dass bei der Schilderung der Sendung der Sklaven Lukas die ursprünglichere Fassung biete, so spricht dagegen nicht nur die von Jeremias selbst beobachtete Tatsache, dass gerade Luk. 20. 9-13 starke lukanische Spracheigentümlichkeiten aufweist, sondern besonders die Beobachtung, dass Markus die am wenigsten systematische Anordnung bei der Schilderung der Sendung der Sklaven bietet, was schwerlich sekundär ist [22]. Es lässt sich also auf keine Weise mit sicheren Argumenten ein Text des Gleichnisses rekonstruieren, der primitiver wäre als unsere Markustext.

Nun haben freilich Dodd und Jeremias bestritten, dass das Gleichnis überhaupt eine allegorische Schilderung biete, und sie haben dafür, von den genannten Streichungen abgesehen, zwei Argumente angeführt : der Hass der Pächter gegen den Weinbergbesitzer erkläre sich daraus, dass der Besitzer als « landesfremder Domänenbesitzer », « wahrscheinlich sogar als Ausländer » gedacht sei, wie es deren damals viele in Galiäa gab, sodass die Pächter nicht ernsthaft mit dem Kommen des Besitzers zu rechnen brauchten; und der auffällige Zug der Sendung und Tötung des einzigen Sohnes sei aus stilistischen Gründen zu erklären : die Steigerung des Geschehens über die drei bisherigen Stufen der Erzählung hinaus erforderte die Einführung des Sohnes gegenüber den Sklaven und des Mordes gegenüber den verschiedenen Arten der Misshandlung. Nun ist freilich die ganze Annahme, das Gleichnis setze die Feindschaft der galiläischen Bauern gegen die ausländischen Grundbesitzer voraus, auf der Deutung von ἀπελήμησεν (Mark. 12. 1) im Sinne von « ins Ausland abreisen » aufgebaut; und wir haben bereits gesehen, dass diese Deutung durchaus nicht sicher ist [23]; auch enthält das Gleichnis keinerlei Andeutung dafür, dass der Besitzer sich im Ausland aufhält und darum schwer kommen kann, und die Verwendung von Jes. 5. 2 zu Beginn des Gleichnisses legt diese Deutung keineswegs nahe. Sollte das Verhalten der Pächter als politisch bedingt geschildert werden, so müsste sich doch irgend ein Hinweis auf diesen Tatbestand finden, der das Verhalten der Pächter als aus diesem Grunde psychologisch verständlicher erweisen würde. So ist die Annahme, das Gleichnis sei ein Bild aus den politisch-wirtschaftlichen Spannungen jener Zeit, kaum ausreichend begründet. Und dass die Einführung des Mordes am Sohn hauptsächlich aus stilistischen Gründen erfolgt sei, ist darum unwahrscheinlich, weil die Gefährdung des Sohnes durch den Vater doch in keiner Weise als menschlich mögliches Verhalten begreiflich gemacht werden kann, und weil die Formulierung υἱὸν ἀγαπητόν, wie schon betont, allzu deutlich die Parallele zu dem « einzigen Sohn » von Taufe und Verklärung heraushören lässt. Es ist darum

[22] So mit Recht M. J. Lagrange (s. Anm. 3), 287. W. Michaelis (s. Anm. 1), 221, meint, es sei unmöglich, hinter den Unterschieden der drei Synoptiker « die ursprüngliche, auf Jesus zurückgehende Fassung dieses Teils » wieder aufzufinden; aber es liegt kein Grund vor, die Markuspriorität an diesem Punkt zu bezweifeln.

[23] S. Anm. 10.

auf eine methodisch einwandfreie und überzeugende Weise nicht möglich, das Gleichnis auf eine einfachere Urform zurückzuführen oder seinen wesenhaft allegorischen Charakter zu bestreiten.

Dann erhebt sich aber die entscheidende Frage nach dem Sinn und der geschichtlichen Stellung dieser allegorischen Gleichnisrede. Durch die unmissverständliche Zitierung von Jes. 5 wird der Hörer sofort in eine bestimmte Richtung gedrängt: es muss auch hier vom Verhalten Gottes zu seinem Volk die Rede sein. Aber nicht der Weinberg ist es hier, der schlechte Früchte bringt und dafür der Verödung preisgegeben wird, sondern die Winzer sind die Schuldigen, weil sie ihre Verpflichtung gegenüber dem Weinbergbesitzer nicht erfüllen und dafür bestraft und durch « Andere » ersetzt werden. Die allegorische Schilderung betrachtet also die Gegenwart als heilsgeschichtliche Endzeit; die Tötung des letzten Abgesandten, des Sohnes, die im Bild im Präteritum erzählt wird, liegt entweder wirklich in der Vergangenheit oder wird als sicher vorausgesagt, die Übergabe des Weinbergs an « Andere », von der im Futurum die Rede ist, steht entweder wirklich noch aus oder ist nur aus stilistischen Gründen als ausstehend geschildert. Dabei ist freilich bei näherem Zusehen völlig unklar, was mit dem Weinberg gemeint ist, und wer die « Andern » sein sollen, denen der Weinberg dann übergeben wird. Man hat angenommen, das jüdische Volk werde hier überhaupt nicht angegriffen, es solle gemäss dem Gleichnis nur neue Leiter erhalten, weil die bisherigen Leiter Gottes Offenbarungen gegenüber versagt hätten [24]. Aber so sehr diese Deutung in der Konsequenz des Bildes zu liegen scheint, so unwahrscheinlich ist sie doch; dass nur die *Führer* des jüdischen Volkes an der Verwerfung der Propheten und des Sohnes schuld sein sollten, widerspricht der gesamten Verkündigung Jesu und der Urkirche (vgl. Matth. 23. 37; Apg. 2. 23, 36; 3. 13 f.; 4. 10; 13. 27 f.; 1 Thess. 2. 15; Mark. 15. 11 ff.) [25]; und dass nach der Verwerfung Jesu das jüdische Volk das Heilsvolk geblieben sei und nur andere Führer erhalten habe oder solle, widerspricht nicht nur der Deutung, die Matth. 21. 43 durch Anfügung eines selbständigen Spruches vertritt (an die Stelle der Juden tritt ein anderes Volk, wohl die Heiden), sondern ebenfalls der Anschauung Jesu wie der Urchristenheit, dass seit der Verwerfung des Messias Jesus nicht mehr das jüdische Volk, sondern die Messiasgläubigen die Heilsgemeinde darstellen (Matth. 8. 11 f.; 12. 41 f.; 19. 28; Luk. 4. 25-27; Mark. 13. 13; Röm. 2. 28 f.; 3. 29 f.; 1. Petr. 2. 9 f.) [26]. Schon Jülicher hat darum in dem Weinberg nicht das Gottesvolk dargestellt sehen wollen, sondern die dem jüdischen Volk gegebene

[24] So E. Klostermann (s. Anm. 4), 122; F. Hauck (s. Anm. 3), 142; M. J. Lagrange (s. Anm. 3), 292.

[25] S. dazu K. L. Schmidt, « Der Todesprozess des Messias Jesus », *Judaica*, 1, 1945, 16 ff.

[26] Vgl. N. A. Dahl, *Das Volk Gottes* (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-Filos. Klasse, 1941, 2), 146 ff., 177 f., 238 ff.

göttliche Gabe, das Gottesreich, und in den « Andern » nicht ein anderes « Volk », sondern « das Israel der Zukunft »[27]. Andere haben in Fortführung dieser Deutung betont, dass die Weingärtner sowohl die schlechten Führer des Volkes als auch das böse Volk selbst repräsentierten[28]. Aber gerade die bei dieser Deutung sich zeigende Tatsache, dass die Metaphern des Weinbergs und der Pächter keine streng eindeutige Auflösung vertragen, lässt es als zweifelhaft erscheinen, ob wir das Gleichnis überhaupt so scharf interpretieren dürfen. Klar ist ja, dass das Gleichnis des Jesaja in dem Sinne fortgebildet ist, dass das gesamte Verhalten des jüdischen Volkes und seiner Führer gegenüber den wiederholten Boten Gottes geschildert und dem Glauben Ausdruck gegeben werden soll, dass das jüdische Volk sich durch seinen Widerstand gegen die Propheten und den Sohn Gottes den Zorn Gottes zugezogen und dadurch seine Erwählung verscherzt hat. Ein Gegensatz zwischen Volk und Führern darf also in das Gleichnis nicht hineingelesen werden, und die « Andern », die den Weinberg dann erhalten, sind zweifellos alle diejenigen, die den Gottessohn nicht verwerfen, das « neue Gottesvolk », auf keinen Fall aber die Heiden im Gegensatz zu den Juden[29].

Und damit stehen wir vor der abschliessenden Frage nach der geschichtlichen Stellung dieser Allegorie. Gerade die neueste Gleichnisforschung hat die Grundeinsicht A. Jülichers, dass Jesus Gleichnisse, nicht Allegorien geformt hat, von neuem bestätigt[30]; daneben wird man aber nicht bestreiten können, dass auch die Gleichnisse Jesu eine Reihe von Metaphern und gelegentlich unwahrscheinliche Züge enthalten, weil der an sich eigentlich gemeinte Vorgang im einzelnen von der Sachhälfte her konstruiert ist[31]. Man darf darum, obwohl wir sonst innerhalb der synoptischen Überlieferung keine zusammenhängende Allegorie finden, nicht a priori unser Gleichnis um seiner

[27] A. Jülicher (s. Anm. 4), 403 f.; ähnlich L. Goppelt (s. Anm. 1).

[28] E. Lohmeyer (s. Anm. 4), 248 f.; W. Michaelis (s. Anm. 1), 229 ff.; vgl. auch W. Foerster, *Theol. Wörtbch. z. N. T.*, III, 1938, 781 f. — E. Lohmeyer hat später (s. Anm. 3, kürzer in *Kultus und Evangelium*, 1942, 52 ff.) den Weinberg auf den Kultus im Tempel und die Pächter auf die Priester gedeutet, die die Usurpatoren des Heiligtums sind und durch die « Armen » als Priester ersetzt werden sollen; aber diese Deutung übersieht, dass die Assoziationen von Jes. 5 im Gleichnis nicht deutlich *um*gedeutet werden, und dass niemand bemerken kann, dass die Pächter nur auf die Priester zu deuten seien.

[29] So etwa A. Jülicher, L. Goppelt (s. Anm. 27). Falsch z. B. W. Michaelis (s. Anm. 2), der auf die Kirche aus den Heiden deutet. Die Deutung der ἄλλοι auf die πτωχοί (so J. Jeremias, s. Anm. 6, 49, ähnlich E. Lohmeyer, s. Anm. 3, 256) dürfte eine zu starke Beschränkung sein.

[30] S. besonders die Gleichnisbücher von B. T. D. Smith, C. H. Dodd, J. Jeremias (s. Anm. 5 und 6).

[31] Vgl. zu dieser Frage etwa P. Fiebig, *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters*, 1912, 253; W. Foerster, *Herr ist Jesus*, 1924, 268 ff.; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, ²1933, 255 f. und meine Bemerkungen a. Anm. 7 a. O., 31 f., 80 f., dazu auch M. Hermaniuk (s. Anm. 3), 224 ff. (der freilich zu weit geht).

allegorischen Form willen Jesus absprechen. Und Jesus hat nicht nur mehrfach die Juden wegen ihrer Verfolgung der Propheten angegriffen, sondern auch mit seiner Vernichtung durch die Juden gerechnet und einen zeitlichen Abstand zwischen seinem Tode und der Parusie erwartet [32]. Bestehen also von diesen Tatbeständen aus keine ernsthaften Bedenken gegen die Herleitung des Gleichnisses von Jesus, so sprechen dagegen doch zwei sehr gewichtige Argumente. *Einmal* ist die Bestrafung der Gott widerstrebenden Juden und der Übergang der Verheissung an diejenigen, die den Sohn Gottes aufnehmen, hier sehr deutlich als direkte Folge der *Ermordung* des Sohnes geschildert. Nun zeigen aber die schon genannten Worte Jesu, die von der Verwerfung der Juden und dem Übergang der Verheissung an das den Sohn anerkennende neue Gottesvolk reden (Matth. 8. 11 f.; 12. 41 f.; 19. 28; 21. 43; 23. 29 ff., 37 ff.) [33], nirgendwo den Gedanken, dass die *Tötung* Jesu als des messianischen Gesandten diese Strafe auslösen solle. Wohl aber ist es von Anfang an urkirchliche Überzeugung gewesen, dass sich die Juden gerade durch die Tötung Jesu den Zorn Gottes zugezogen haben, wenigstens solange sie nicht umkehren und an den Auferstandenen glauben (Matth. 27. 25; Luk. 23. 27-31; Act. 5. 28; 7. 52 f.; 18. 6; 1 Thess. 2. 15 f.). Diese Wertung des Todes Jesu als des entscheidenden Wendepunktes in der Geschichte Gottes mit dem jüdischen Volk ist also zweifellos eine Anschauung der Urkirche, die die Gegenwart seit Tod und Auferstehung Jesu als eschatologische Erfüllungszeit vor dem Ende betrachtet [34] und von da aus auch die Verwerfung der ungläubigen Juden mit dem Tode Jesu in das entscheidende Stadium eingetreten sein lässt. Eine ganz ähnliche Einsicht gewinnen wir *zum andern*, wenn wir die Gestalt des « einzigen Sohnes » ins Auge fassen. Wir haben gesehen, dass das Gleichnis nicht aus Gründen stilistischer Steigerung, sondern aus sachlichen Gründen den « einzigen Sohn » in die Erzählung einführt und durch die Formulierung dem Hörer nahelegt, in diesem Sohn dieselbe Gestalt zu erkennen wie in dem Jesus, dem die Stimme in Taufe und Verklärung gilt. Aber auch ausserhalb dieses Erzählungszusammenhangs des Markusevangeliums setzt das Gleichnis voraus, dass der Hörer sich durch die Nennung des Sohnes auf den eschatologischen Heilsbringer hingewiesen sieht, dass er also die Gestalt des Sohnes im Gleichnis ohne weiteres mit Jesus als dem eschatologischen Gesandten Gottes gleichsetzt und aus der Erzählung einen Hinweis auf den bevorstehenden Tod Jesu als des « Sohnes Gottes » entnimmt. Das kann der Hörer aber nur tun, wenn er den Begriff « Sohn Gottes » als Messiasnamen kennt. Es wird nun freilich immer wieder die Behaup-

[32] Belege bei W. G. Kümmel (s. Anm. 7), 39 ff.; R. Liechtenhan (s. Anm. 5), 13 ff.

[33] S. dazu zuletzt A. Oepke a. Anm. 1 a. O.

[34] Vgl. W. G. Kümmel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus* (Symb. Bibl. Upsalienses 1), 1943, 2 ff.

tung vertreten, dass « Sohn Gottes » ein geläufiger jüdischer Messiasname gewesen sei [35]. Dagegen ist aber entscheidend einzuwenden, dass wir nicht einen einzigen sicheren Beleg für diesen Messiastitel aus der urchristlichen oder frühtannaitischen Zeit haben [36]; wenn Ps. 2 in messianischer Deutung in dem vorchristlichen Ps. Sal. 17. 23 ff. benutzt wird, so wird dabei gerade die Ps. 2. 7 begegnende Anrede « Du bist mein Sohn » nicht reproduziert. Die messianische Deutung von Ps. 2. 7 ist in der rabbinischen Literatur nicht nur erst spät bezeugt, sondern es begegnet auch dort nirgendwo der Titel « Gottes Sohn » ausserhalb einer direkten Zitierung von Ps. 2. 7 [37]. Angesichts dieser Quellenlage ist es methodisch nicht erlaubt, das Vorhandensein des Messiastitels « Sohn Gottes » in frühchristlicher Zeit aufgrund des messianischen Verständnisses von Ps. 2 in Ps. Sal. 17 einfach zu postulieren [38]. « Sohn Gottes » war vielmehr zweifellos kein übliches jüdisches Ehrenprädikat des eschatologischen Heilsbringers. Kein Jude konnte sich daher, wenn er in unserm Gleichnis von der Sendung und Tötung des « Sohnes » hörte, dadurch veranlasst sehen, an die Sendung des Messias zu denken und eine Vorhersage der Tötung des Messias Jesus aus dem Gleichnis herauszuhören. Wollte man gegen diese Behauptung den Einwand erheben, dass Jesus sich ja auch sonst als « der Sohn » bezeichnet habe, dass er daher wenigstens bei seinen Jüngern ein Verständnis dieses Begriffes voraussetzen konnte, so ist dagegen zu sagen, dass die beiden einzigen Belege für diese Annahme, Mark. 13. 32 und Matth. 11. 27, in Bezug auf ihre Herkunft aus der ältesten Jesusüberlieferung kaum überwindlichen Bedenken unterliegen [39]. Hätte Jesus selber das Gleichnis geformt, so hätte er sich

[35] Vgl. etwa P. BILLERBECK (s. Anm. 10), III, 17, 19 f.; P. FEINE (s. Anm. 1), 47 f.; J. SCHNIEWIND (s. Anm. 3), 45, 146; V. TAYLOR (s. Anm. 1), 34; L. GOPPELT (s. Anm. 3), 92; K. G. GOETZ, *Das antichristliche und das geschichtliche, christliche Jesusbild von heute*, 1944, 113; G. S. DUNCAN (s. Anm. 1), 109 f.; H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré* (Acta Seminarii Neotest. Upsal. XVI), 1947, 68 f., 251 f. (mit Literaturangaben); E. STAUFFER (s. Anm. 3), 83 f.

[36] Hen. 105. 2 fehlt im neuen Fragment der griechischen Uebersetzung des semitischen Originals (hrsg. v. C. BONNER, *The Last Chapters of Enoch in Greek*, 1937) und ist zweifellos eine christliche beeinflusste Interpolation; in 4. *Esra* 7. 28 f., 13. 32, 37, 52; 14. 9 beweisen die Abweichungen der verschiedenen Uebersetzungen des ebenfalls verlorenen semitischen Originals, dass an keiner dieser Stellen « Sohn » im Urtext gestanden hat (s. den Nachweis bei B. VIOLET, *Die Apokalypsen des Esra und Baruch in deutscher Gestalt*, 1924, z. d. St. und H. GRESSMANN, *Der Messias*, 1929, 383 f.; auch L. GRY, *Les dires prophétiques d'Esdras*, 1938, nimmt an allen diesen Stellen עבדא als Urtext an).

[37] S. P. BILLERBECK, a. Anm. 34 a. O.; ferner G. DALMAN, *Die Worte Jesu I*, [2] 1930, 219 ff.; W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, [2] 1921, 53 f.; C. CLEMEN (s. Anm. 4); E. HUNTRESS, « Son of God in Jewish Writings Prior to the Christian Era », *Journ. of Bibl. Lit.*, 54, 1935, 117 ff.; W. GRUNDMANN (s. Anm. 1), 40, 48 ff.; W. MANSON, *Jesus the Messiah*, 1943, 105 f.

[38] So zuletzt R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 1. Lief., 1948, 50 f.; A. OEPKE a. Anm. 1 a. O.

[39] In Mark. 13. 32 ist das absolute « der Sohn » im Aramäischen als Würdeprädikat dem Juden unverständlich, sodass zum mindesten die Frage offen bleiben muss,

durch die Einführung der Gestalt des « Sohnes » schwerlich verständlich machen können. In der Urgemeinde dagegen ist der Titel « Sohn Gottes » für den auferstandenen Jesu schon früh im messianischen Sinn im Gebrauch gewesen und vermutlich im Zusammenhang mit der Beziehung von Ps. 2. 7 auf Jesus aufgekommen (s. Mark. 1. 11; 3. 11; 5. 7; 9. 7; Matth. 4. 3, 6)[40]. Die Urgemeinde, die Jesus als den « einzigen Sohn » bekannte und verkündete, konnte darum im Rahmen der allegorischen Redeform unseres Gleichnisses und nach dem Tode Jesu ohne weiteres durch die Nennung des « einzigen Sohnes » den Gedanken an den von den Juden getöteten « Sohn Gottes » Jesus Christus wecken.

Damit dürfte deutlich geworden sein, dass das Gleichnis von den bösen Weingärtnern nicht aus der geschichtlichen Situation des Lebens Jesu, sondern aus der Situation nach dem Tode Jesu und der Entstehung der Urkirche mit ihrem Bekenntnis zum erhöhten Gottessohn stammt. Das Gleichnis kann daher nicht dazu verwandt werden, das Selbstbewusstsein Jesu oder seine eschatologische Erwartung zu erhellen. Wohl aber ist es ein wertvolles Zeugnis für die Geschichtsanschauung der Urkirche, die ausgeht von der eschatologischen Heilstat Gottes in der Sendung, Hingabe und Auferweckung seines Sohnes, und die mit diesem Ereignis die Gemeinde der Erwählten, Heiligen begründet sein lässt, die an die Stelle des durch seinen Unglauben verworfenen Heilsvolkes der Juden getreten ist. Und auch das zeigt unsrer Gleichnis, dass diese Urkirche ihre eschatologische Stellung nur begreifen kann von der Voraussetzung aus, dass Gottes Heilshandeln am Ende der Tage in Jesus Christus die Erfüllung des früheren Heilshandelns Gottes den « Vätern » gegenüber ist (Act. 3. 13; 5. 30 f.; vgl. Hebr. 1. 1 f.). Und damit stellt das Gleichnis die Christenheit vor die Frage, ob sie mit Recht den Anspruch erheben darf, an die Stelle des alten Gottesvolkes getreten zu sein, ob sie wirklich ihre Existenz vor Gott allein begründet weiss in dem lebendigen Glauben an die Sendung und Verherrlichung des Sohnes Gottes.

ob der Wortlaut des sicher alten Spruches unversehrt ist; und Matth. 11. 27 unterliegt nicht nur denselben sprachlichen Bedenken, sondern auch noch der Schwierigkeit, dass die hier verwandte Begriffswelt religionsgeschichtlich nicht ins Judentum gehört (s. meine Andeutungen a. Anm. 7 a. O., 22 f.; ich hoffe, diese Frage in der in Vorbereitung befindlichen Neuauflage der genannten Arbeit ausführlicher behandeln zu können). Die oft wiederholte Behauptung, Jesu Messiasbewusstsein sei in seinem Sohnesbewusstsein begründet, ist daher schwerlich geschichtlich haltbar (anders zuletzt etwa V. Taylor, s. Anm. 1, 32 ff.; W. Michaelis, s. Anm. 1, 226; G. S. Duncan, s. Anm. 1, 106 ff.; A. Oepke a. Anm. 1a. O.; besonders vorsichtig W. Manson, s. Anm. 37, 103 ff.).

[40] S. etwa C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, 1936, 47 f.; R. Bultmann (s. Anm. 38), 51.

La Parabole du Samaritain

(Schéma d'une exégèse existentialiste)

PAR

FRANZ J. LEENHARDT

ON POUVAIT différer d'avis sur la question de savoir qui est un « prochain ». Le prochain est-il le frère, le compatriote, l'étranger établi dans le pays, l'ennemi même ? Le pharisien qui avait demandé à Jésus : « Que dois-je faire pour hériter la vie éternelle ? » justifia cette question banale, à laquelle il donna lui-même d'ailleurs la réponse, et il se justifia du même coup, en précisant qu'il s'agissait à ses yeux de savoir comment comprendre le terme de « prochain ».

1. Jésus raconte au pharisien une parabole qui met en scène un prêtre et un lévite, dont le comportement à l'égard du blessé qu'ils rencontrent est tout simplement odieux. Et à tel point, que cette exagération enlève à la parabole une bonne partie de sa portée. Personne ne peut comprendre l'attitude de ces deux hommes, si bien que l'on ne se reconnaît point en eux. On se dit que si on n'eût peut-être pas été aussi dévoué que le Samaritain, on eût au moins fait « un petit quelque chose ».

La parole repose au contraire sur cette opposition radicale. Jésus a présenté les deux premiers passants comme ne faisant rien du tout, pour mieux mettre en relief que le Samaritain fera, non pas « un petit quelque chose », mais *tout* ce qu'il faudra. Car en ce qui concerne le prochain, il n'y a pas de démarche réelle qui n'exige d'être totale. On ne se prête pas, on se donne. On ne peut pas continuer l'ancien mode de penser et d'agir. On invente un comportement nouveau à cause de la présence de l'« autre ». Présence et changement, telle est la structure de la péricope que nous analysons.

2. Le prêtre et le lévite sont-ils l'incarnation de l'insensibilité ? On a peine à le penser. Pourquoi choisir des ecclésiastiques pour incarner cette insensibilité ? Leur attitude doit avoir certainement quelque chose à faire avec leur état.

D'un prêtre et d'un lévite on attend légitimement qu'ils évitent toute souillure, et le contact d'un cadavre est une cause d'impureté,

dit Moïse. La piété autant que la conscience professionnelle recommandaient à ces deux hommes d'éviter le corps qui gisait au bord du chemin. Jésus a précisé dans la parabole que les brigands l'avaient laissé à demi mort.

Le prêtre et le lévite ne sont pas sans cœur, mais ils sont de scrupuleux observateurs de la loi. Bien sûr, ils auraient pu faire un examen plus approfondi de la situation. Mais il eût fallu pour cela que leur piété ne fût pas si impérative, et qu'à côté d'elle la pitié pût parler. La pitié, c'eût été eux, leur personne, leur cœur, leurs entrailles. La pitié les rendait présents. Tandis que la piété, c'était leur éducation, leurs préjugés, tout un acquis inerte qui les vidait d'eux-mêmes. Ces deux hommes qui apparaissent sur le chemin de Jéricho ne sont point où ils paraissent être. Ils ne rencontrent pas le blessé. Ils sont absents.

Absents ? Mais alors où sont-ils ? Ils sont dans leur passé. Le moment présent n'est pas le moment de leur présence. Ils ne sont pas présents au temps où ils vivent. Ce qu'ils font, ce qu'ils ont pensé et décidé au vu de ce corps gisant, tout cela était *déjà* fixé avant qu'ils n'en éprouvent rien. Tout cela était déjà écrit dans Moïse. Le passé les submerge et fait d'eux des gens périmés. Leur passé les réduit à zéro, les anéantit, fait d'eux des morts. Ils ont rencontré ce blessé, mais rien de nouveau n'est entré dans leur vie. Ils échappent à l'espace et au temps où ils vivent. Se fussent-ils rendus à leurs affaires par un tout autre chemin, à un tout autre moment, rien n'eût été changé pour eux, ni en eux, et ils n'eussent été ni plus ni moins proches du blessé.

Or, non seulement ils s'enfoncent dans leur passé, mais ils y entraînent Dieu. Car c'est leur façon de comprendre la loi de Moïse qui les absentéise. Ils ne comprennent pas cette loi comme une parole vivante d'un Dieu présent. Pour eux, Dieu ne vit plus. Il a parlé, c'est du passé. Ces hommes sont liés à une parole morte, comme ils sont morts eux-mêmes.

Ces hommes absents sont les zélés serviteurs d'un Dieu absent. Toute leur piété est un passé qui dure. Quand ils agissent, ils ne s'engagent point, ils sont agis. Ils font bien quelque chose, mais est-ce bien eux qui le font ? Ils sont faits davantage qu'ils ne font. Leur destinée est déjà jouée. Toute la question est, pour eux, de savoir à quel moment de la partie ils se trouvent, pour exécuter scrupuleusement le coup déjà prévu depuis Moïse. Obéissance ponctuelle, mais vide. Corps sans âmes. Sépulcres blanchis. Des « hypocrites ». Des hommes morts, une religion morte, un Dieu mort.

3. Ces hommes absents, qui ont tué leur actualité et celle de Dieu, sont encore meurtriers à l'égard du blessé, qu'à son tour ils rendent absent.

Le prêtre et le lévite ont eu l'air de s'apercevoir d'une présence, mais ils ont jugé que c'était un cadavre. De cet homme vivant, ils ont fait un mort. Faire de quelqu'un un mort, c'est le tuer.

Bien sûr, ils ne tuent pas ce pauvre blessé en l'achevant. L'important pour nous ce sont leurs dispositions. Ils agissent comme des gens pour qui ce blessé n'existe plus. Pour eux, il est comme n'étant plus, il n'est pas là. Ils font en sorte qu'il ne soit plus là.

Ils en font un homme tout entier enfermé dans son passé, un homme « qui a passé » — dans certaines campagnes françaises on dit d'un homme qui vient de mourir : « il a passé ». Et partout on dit « il a trépassé ». Le prêtre et le lévite projettent sur cet homme son passé et ils l'immergent si bien dans son passé que cet homme n'a plus d'avenir. Ils jugent de l'avenir de cet homme d'après son passé; son cas est sans espoir, parce qu'il n'y a plus d'espoir pour des hommes entièrement enfermés dans leur passé. Il n'y a pour eux ni guérison, ni résurrection, ni eschatologie.

4. Le prêtre et le lévite sont absents. Pourquoi restent-ils ainsi dans leur passé ? Le passé a-t-il une telle puissance d'anéantissement ? Pourquoi ces hommes y tiennent-ils ?

Le passé d'un homme, c'est une richesse dont il dispose. C'est un avoir qui est bien à lui, un avoir qui n'est pas menacé, parce qu'il est mort, à l'abri de tout accident, parce qu'il est révolu. Le présent, le lendemain sont encore à faire, ils sont pleins de risques.

Le prêtre et le lévite sont de ces gens qui, comme nous, sont heureux d'avoir derrière eux un acquis sur quoi s'appuyer. Ils ont un avoir abondant en mérites légitimement amassés devant Dieu et devant les hommes. Leur avenir est assuré par ce passé. Personne n'a besoin d'intervenir et ils n'ont véritablement besoin de personne. Ils sont sans inquiétude, parce que tout est déjà joué pour eux. Ils sont ce qu'ils ont. Ils sont nécessairement tournés vers leur passé et ils excluent toute possibilité de nouveauté. Ils réduisent leur présent à leur passé. Ils sont sans espérance, sans lendemain. Ils ont atteint une espèce de plénitude stable et entendent bien rester celui qu'ils ont été, redoutant le risque de devenir celui qu'ils seront.

On comprend que la rencontre du blessé sur le chemin les ait trouvés insensibles. Ils eussent dû faire une place à cet étranger. Mais comment modifier l'équilibre immobile de leur vie ? Pour tenir compte du blessé, il faudrait tout changer et changer soi-même, abandonner son passé et son avoir, pour se rendre présent à la situation et se faire à ses exigences. Il faudrait être libéré de ce poids mort que constitue pour eux l'homme qu'ils ont été, afin de pouvoir, ainsi libéré de ce qui est en arrière, se porter en avant vers l'homme qu'ils deviendront. Mais...

Mais ils sont trop riches. Ils fondent leur sécurité sur leurs richesses et sont incapables d'attendre quelque chose de neuf. Ils vivent sur leur acquis; leur raison d'être, c'est leur avoir. « Mon âme, réjouis-toi... » Le riche est un homme comblé, un homme « plein » et c'est justement le terme que Jésus emploie (*oi empeplesmenoi*); ils sont déjà tout ce qu'ils seront jamais, parce qu'ils ont déjà tout ce qu'ils auront jamais.

Ils ont leur « consolation » ! C'est bien dire qu'ils vivent dans leur passé, qu'ils sont leur passé et qu'ils n'attendent rien de personne.

C'est bien ce qui les rend imperméables à la présence d'un autre. Ils ne comptent ni avec Dieu ni avec le prochain. Le riche de la parabole fait tout à coup cette double rencontre, quand Dieu lui rappelle qu'il doit comparaître devant lui, et que ses biens iront à d'autres; la parole de Dieu lui fait faire la rencontre de ces deux « étrangers » que le riche avait totalement exclus de son horizon : le prochain et Dieu.

Le riche est exactement dans la condition contraire à celle de l'enfant ou du malade. Jésus a déclaré que la condition des bien-portants n'est pas enviable. Pourquoi ? Parce qu'ils n'ont besoin de rien ni de personne. Ils sont entièrement bloqués dans ce qu'ils sont. Heureux les malades, qui ne s'attachent pas à leur passé, dont au contraire ils voudraient être délivrés; ils attendent, ils espèrent; ils sont ouverts sur les autres et sur Dieu. Heureux aussi les enfants, ouverts à ce qui vient au-devant d'eux, à leur existence qui reste à faire, ouverts aux autres, de qui ils attendent tout. Soyez comme des enfants ! Allez à la rencontre de votre vie, à la rencontre des autres et de Dieu... Ouvrir le cœur de l'homme à ce qu'il sera et à ce qu'il recevra, c'est la structure même des Béatitudes.

5. Pourquoi Jésus parle-t-il d'un Samaritain ? Les Samaritains étaient détestés par les Israélites pieux. Ce peuple mélangé faisait du syncrétisme, il était infidèle à sa race et à son Dieu. Les Samaritains étaient par excellence le peuple sans mérites, d'autant moins que ce qu'il connaissait de la Révélation du vrai Dieu l'accusait d'en être où il en était. Le Samaritain est par excellence l'homme qui n'a rien derrière lui, qui n'a pas de passé, un « pauvre », un misérable même ! Voilà pourquoi la parabole met en scène un Samaritain.

Cet homme, qui n'a pas de passé, est libre; il peut aller vers celui qu'il rencontre, il n'a pas la préoccupation de conserver intact le trésor de ses bonnes œuvres, de sa pureté, etc... Il a bien lu Moïse, comme d'autres, mais autrement. Il n'a pas de greniers à bâtir pour mettre ses richesses à l'abri du prochain et de Dieu. Il reste ouvert, disponible. Il est « en situation ». Il peut découvrir son prochain.

Ainsi, il est non seulement présent à lui-même, mais il est également présent à son prochain. Tellement présent qu'il cesse d'être l'homme qu'il était auparavant. Tout son « projet », tout ce qu'il comptait faire pour réaliser son existence, se trouve modifié radicalement par cette rencontre. Il est obligé d'inventer du neuf. Pour faire face à cette situation nouvelle, il doit devenir un homme nouveau.

Ce n'est pas pour le plaisir du détail anecdotique que la parabole raconte ce que le Samaritain fait pour le blessé. Ces nombreuses touches sont destinées à montrer combien profond et étendu fut le changement survenu dans la structure intime de ce troisième voyageur. Il a tota-

lement changé sa pensée et sa vie, en raison de la rencontre qu'il avait faite. Il a pensé et agi non selon ce qu'il était, selon son être et son avoir, mais selon ce qu'était l'*autre*. Il est devenu un autre homme parce qu'il est devenu l'*autre*.

Le cas du Samaritain illustre donc très bien ce que signifie le commandement d'aimer son prochain comme soi-même. C'est l'aimer non seulement comme soi-même en *quantité*, c'est-à-dire *autant* que soi-même, avec autant d'intensité. C'est l'aimer aussi comme soi-même en *qualité*, c'est-à-dire en tant que soi-même, en tant qu'il est moi-même; et il est moi, comme je suis lui, parce que je me suis transporté en lui et ce n'est plus moi qui pense et agis, mais il me dicte ce que je dois penser et faire.

6. Quand Jésus eut raconté la parabole, il interrogea le pharisien: « Lequel des trois te paraît avoir été le prochain du blessé ? » Au lieu de répondre à la question qui lui a été posée, Jésus en pose une, et au lieu d'appliquer le nom de prochain à celui qui a été l'objet de la miséricorde, il l'applique à celui qui en est l'auteur.

C'est que le pharisien avait posé une question objective, technique. Il demandait une définition qui lui permît d'identifier cette catégorie d'individus que l'on doit considérer comme des prochains. Jésus se refuse à envisager les choses ainsi. On ne met pas des étiquettes sur les hommes. L'étiquette « prochain » c'est toujours du passé, c'est une définition qui indique ce que l'homme a été. Les étiquettes conviennent dans un monde mort, d'où l'homme s'est absenté. Dans un monde de vivants, on n'*est* pas un prochain, on le *devient*. Comme un homme n'est homme que si, en vivant, il devient tous les jours ce qu'il est; et quand il cesse de devenir, il cesse d'être.

On appelle prochain celui qui est dans une relation plus étroite avec un autre. Mais une telle relation n'existe pas statiquement; elle n'existe que si on la crée. Deux hommes côte à côte peuvent être fort loin l'un de l'autre. Il n'y a prochain que si l'un s'approche de l'autre. Voilà ce que la parabole devait mettre en lumière.

Mais Jésus ne s'en tient pas à l'enseignement ainsi donné. S'il s'en tenait là, il donnerait à son tour une sorte de définition du prochain, qui serait bien l'inverse de celle qu'attendait le pharisien, mais qui n'en serait pas moins une définition objective, statique. Il ne s'agit pas de définir le prochain, il s'agit de l'être. « Lequel te paraît ?... »

7. Le pharisien ne peut donc pas s'en tirer avec une étiquette à ajouter à sa collection de casuiste. Il ne peut se réfugier derrière une définition pour rester dans son passé, pour demeurer ce qu'il était.

« Lequel ?... » La belle question. Le pharisien se sait beaucoup plus proche des deux premiers que du troisième, cet exécrable Samaritain ! En d'autres circonstances, on a vu des pharisiens embarrassés garder le silence, le silence de la mauvaise foi, un refuge pour la lâcheté. Mais tous les pharisiens ne sont pas de mauvaise foi. Celui-ci sait très

bien ce qu'il a à répondre. Il voit le dilemme que Jésus a préparé pour lui : ou approuver le prêtre et le lévite, et c'est prendre parti pour ce qu'il a lui-même toujours été, c'est s'enfoncer davantage dans son passé — ou approuver le Samaritain, c'est-à-dire prendre parti contre soi-même, mourir à soi-même, mais aussi s'ouvrir à un appel inconnu.

Le pharisien, en approuvant le Samaritain, aspire à devenir celui qu'il méprisait il y a un instant. C'est une humiliation. Il ne fait plus cas de ses privilèges, il les tient pour de la boue. En approuvant le Samaritain, cet homme a répondu à l'appel de Jésus : « Devenez comme des enfants ! » Il a trouvé cette attitude caractéristique de l'enfant, qui n'étant que ce qu'il est et n'ayant que ce qu'il recevra, attend tout de la main étrangère qui viendra à son secours. Cet homme riche en bonnes œuvres, est devenu un pauvre, il connaît la bienheureuse repentance.

8. La dernière parole de ce dialogue en constitue la pointe. Dans le vide de ce cœur renoncé, Jésus fait tomber cet ordre : « Va, et fais de même. »

On voit trop souvent dans les dernières paroles de Jésus au pharisien, une façon de congédier l'interlocuteur, tout au plus un avertissement : « Tu sais maintenant ce qui te reste à faire. » Loin de là ! Au lieu de se débarrasser de cet homme, Jésus le prend en charge. Il donne un ordre, et il donne ce qu'il ordonne.

Ces mots correspondent exactement à ceux que Jésus prononça dans d'autres circonstances, par exemple : « Je te le dis, prends ton lit et marche », parole qui, à son tour, équivaut à celle-ci : « Va, tes péchés sont pardonnés » (Marc 2. 5).

Jésus ordonne à cet homme de porter un fruit qui n'est pas selon son espèce. On ne cherche pas des raisins sur des ronces. Jésus serait-il le charlatan qui commande à des ronces de porter des raisins ? Non, mais il prononce là une parole qui va aussi loin que la pensée peut aller. Ce qui est impossible aux hommes, a-t-il dit dans une circonstance semblable, quand il s'agissait également pour un homme de porter un fruit qui n'était pas selon sa nature, ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu. La ronce sera transformée en plan fertile, le désert fleurira.

Avec cette parole, on voit donc s'ouvrir la perspective des temps nouveaux, où Dieu fait les choses nouvelles et les hommes nouveaux. La parole de Jésus sonne pour cet homme l'heure de ce renouvellement. Il y a une Bonne Nouvelle pour les cœurs repentants, il y a un lendemain pour ceux qui ont cessé de s'aggriper à leur passé. Quand l'homme cesse de vouloir construire sur lui-même, Dieu intervient souverainement. Jésus crée par sa parole, pour cet homme, un lendemain nouveau; il l'introduit dans une vie nouvelle.

C'est que sa parole est véritablement créatrice. Elle est une semence qui suscite la vie où il n'y avait que le néant. Une fois, Jésus, parlant

des pharisiens, déclara : « Toute plante que n'a pas plantée mon Père céleste sera arrachée » (Matth. 15. 13). S'il garde cette parole, le pharisien qui vient de s'entretenir avec Jésus verra croître en lui cette plante qui ne sera pas arrachée. Le Règne de Dieu débouche dans la vie de cet homme, auditeur attentif de Jésus. Les « temps à venir » remplacent un passé périmé. Avec la parole de Jésus, l'éternité entre dans l'histoire de ce pharisien.

9. L'ordre a retenti : « Va et fais de même ! » Devant cette parole, le pharisien peut hausser les épaules, ou, comme le jeune homme riche, s'en aller tout triste. Mais il y a pour lui une autre possibilité : obéir, prendre Jésus au mot, croire à cet ordre, c'est-à-dire croire qu'il contient bien la grâce qu'il annonce.

Croire... Choisir entre les possibilités de l'homme et celles de Dieu. Laisser se dessécher la semence ou les oiseaux du ciel l'emporter; ou bien « veiller et prier » afin que la parole ensemencée porte son fruit. C'est l'alternative de la foi devant quoi Jésus vient de placer le pharisien. Au jeune homme riche, Jésus avait dit également : « Suis-moi », et cet ordre contenait lui aussi sa grâce; mais le jeune homme ne le crut pas, il ne regarda qu'à ce qu'il fallait abandonner, à son avoir et à son être, au lieu de porter les yeux de la foi sur l'avenir que Jésus incarnait sous ses yeux. Il s'en alla tout triste parce qu'il n'avait compté que sur ses propres possibilités.

Croire... Choisir d'être celui qu'on était ou choisir de devenir celui qu'on sera. Par sa parole, Jésus montre à ces hommes, non plus ce qu'ils sont à leurs yeux, mais ce qu'ils sont à *ses* yeux, tels qu'il les voit. La foi jette sur le présent la lumière du temps qui vient, en apprenant à lire de ce même regard que Jésus porte sur l'homme.

La question de Jésus (« Lequel des trois... ?) a mis le pharisien en face de la repentance : abandonner le passé pour être présent. L'ordre qui a suivi (« Va et fais de même ») met le pharisien en face de la foi : s'offrir à la puissance de la parole entendue de la bouche de Jésus.

10. Jésus ne s'est pas contenté de donner un enseignement objectif, des définitions irréprochables. Il n'est pas passé à côté de ce pharisien qui l'interrogeait, et il ne s'est même pas contenté de faire pour lui « un petit quelque chose ». Il s'est vraiment arrêté, il s'est vraiment rendu présent à cet interlocuteur, il l'a rendu lui-même présent; puis il l'a pris en charge, il a vraiment tout fait pour lui, comme avait fait le Samaritain. Jésus a été le Samaritain de ce pharisien, il a été le prochain de cet homme.

Et c'est ainsi qu'il a fait de lui un prochain.

Some Reflections on Apocalyptic

BY

T. W. MANSON

THE MEETING-POINT of Ethics and Eschatology is the contrast between what is and what ought to be. In the life of the individual there is a sharp contrast between ideals and achievements; and in the course of world history there is a similar contrast between things as they might be and things as they are. In Judaism each of these contradictions has to be resolved in the light of the Jewish faith in the living God, who is supreme over the world and man. In the field of Ethics the will of God is revealed through Torah; in the field of history it is revealed through Prophecy and Apocalyptic. In this paper an attempt will be made to show the relations of Apocalyptic with Law and Prophecy. For this purpose it is natural to consider specially the book of Daniel, the one apocalypse to find a place in the Hebrew Canon. Being canonical, it was for Jewish belief inspired, which meant that it was held to be, like all other biblical books, the work of a prophet speaking by the Holy Spirit [1]. In the later years of the pre-Christian period it was accepted that this prophetic activity had come to a standstill [2]. Josephus dates the stoppage of prophecy in the fifth century B. C.; and in this he agrees substantially with the picture presented in the opening passage of Aboth (1. 1): « Moses received the Law from Sinai and committed it to Joshua, and Joshua to the Elders, and the Elders to the Prophets; and the Prophets committed it to the men of the Great Synagogue. » In other words the scribal tradition replaced the prophetic activity in the days of Ezra.

[1] On Jewish beliefs regarding the inspiration of the books of the O. T. see Moore, *Judaism*, 1, 235-250.

[2] Cf. 1 Macc. 4. 46; 9. 27; 14. 41, three passages which all imply that the prophetic succession has, for the time being at least, ceased. Josephus (c. Ap. 1. 40 f.) is more explicit. According to him the prophetic succession came to an end in the days of Artaxerxes (I, Longimanus) whom he identifies (Ant. 11. 184) with the Ahasuerus of the book of Esther. « From Artaxerxes to our own time the complete history has been written, but has not been deemed worthy of equal credit with the earlier records (i. e. the Biblical), because of the failure of the exact succession of the prophets. »

It may be no more than coincidence, though I am inclined to regard it as significant, that the traditional date for the cessation of prophecy should be associated with two developments, Rabbinism and Apocalyptic, which ran parallel courses for several centuries and had an immense influence on the shaping of Judaism as it was in the first century of our era. For, as I hope to show, Rabbinism and Apocalyptic are the Jewish attempt to answer life's fundamental problems in the light of the prophetic revelation.

I begin with the relation of Apocalyptic to Prophecy; and here it is instructive to approach the question by way of Josephus' discussion of the book of Daniel (Ant. 10. 266-281). It is true that for him Daniel is a canonical prophetic book written in the times when it purports to have been written; but that does not really matter, for Josephus is aware that Daniel is not like the others; and he tells us where he finds the difference.

266 « One thing about this man deserves to be recorded; and it is
something that will certainly surprise anyone who hears about it.
It is that, strange as it may seem in the case of one of the greatest
prophets, things invariably turned out well for him, and that through-
out his life honour and esteem came to him from royalty and from
the mass of the people. And even after his death he has continued to
267 enjoy lasting fame; for the books which he wrote and left behind have
continued to be read among us to the present time, and we are con-
vinced by them that Daniel talked with God. For he not only issued
a series of predictions, as the other prophets did, but he also specified
268 the time by which his predictions would come true. And whereas the
(other) prophets foretold evils and were in consequence detested by
kings and people, Daniel was a prophet of good things to them; and
so, because his predictions were of good omen, he won the goodwill
of all; and when they were duly fulfilled, he gained credit with the
multitudes for his truthfulness and at the same time esteem for his
269 supernatural gifts. And he left behind him writings whereby he made
plain to us the accuracy and immutability of his prophecy. »

[Here follows the description of Daniel's vision at Susa (Dan. 8) interpreted as a picture of Jewish history from the period of the Medes and Persians down to the days of Antiochus Epiphanes and his attempt to overthrow Jewish Law and Ritual. Josephus continues in § 276 :]

« In the same manner Daniel also wrote about the supremacy of the Romans and how Jerusalem would be captured by them and the Temple laid waste [1].

277 » All these matters, as God showed them to him, he left behind in
black and white, so that those who now read about them, with an

[1] On the genuineness of this sentence, which has been questioned, see A. SCHLATTER, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus*, 255 ff.; R. MARCUS, *Josephus* (Loeb ed.) 6. 310, note *c*.

eye on the events of history, must admire Daniel for the honour he had from God; and, by the same token, must realise that the Epicu-
reans are completely astray, when they exclude Providence from 278
human life, and do not consider it fitting that God should direct our affairs, or that the Universe, for its very survival, should be controlled by a blessed and immortal Being; but say that the world runs by its
own momentum without anyone to direct or plan its course. If it 279
were uncontrolled like this, it would be shattered through taking a blind course and so come to ruin and destruction, just as we see ships sunk by gusts of wind when they lose their helmsmen, or chariots
capsized when they have no drivers. So, taking account of the pre- 280
dictions made by Daniel, it seems to me that those who maintain that God has no providential care for human affairs completely miss the true view; for if the course of world history were merely a series of fortuitous occurrences, we should not see things happening in complete conformity with his prophecy.

» Now what I have written on these matters is in accordance with 281
my own experience and reading; but, of course, anyone who chooses to take a different view of them is perfectly entitled to hold his own opinion. »

This passage is extremely interesting because it gives us the view of Apocalyptic taken by an educated Jew in the second half of the first century A. D. He is aware that Daniel, the first great Jewish Apocalypse and the most familiar, differs in character from the prophetic books, and he tries to explain the difference. He takes it for granted that Daniel lived and wrote in the period covered by the end of the New Babylonian Empire and the beginning of the Persian Empire, and that he foretold events which were not to occur till later in the Persian, Seleucid, and Roman periods, particularly the Seleucid. Modern critical scholars agree that the book describes events in the Seleucid age : they do not admit that Daniel foretold these events. On the contrary they maintain that the author was contemporary with the events of 167-164 B. C. and that the attribution of the « prophecies » to the earlier hero is a literary fiction. To that we shall have to return presently. Meanwhile let us examine Josephus' points in detail.

The first is that Apocalyptic, as represented by Daniel differs from Prophecy not only by foretelling the future but also by giving a time-table. Daniel not only prophesied the things that were going to happen; he also defined the time by which his prophecies would come true. When they did come off, he gained no small kudos.

The second point of difference is that whereas the older prophets commonly predicted disaster, Daniel was a prophet of good things, who, « because his predictions were of good omen, won the goodwill of all ». But this requires some qualification. It is clear from the book of Daniel and from Josephus' account of its contents that it does not

promise consistent good fortune for Israel, and that Josephus was aware of the fact. What he appears to mean is that Daniel gives a happy ending and that the exact fulfilment of the less happy preliminaries encourages the people to believe that it will surely come in due time [1].

These two points mark for us the special character of Apocalyptic: it presents us with the faith that the world is governed by God in accordance with a definite and detailed plan of his own, and that this plan is designed to lead up to an ending in which the Children of Israel will « live happy ever after ». In this Josephus sees a strong argument against those sceptical scientists, the Epicureans, who would explain away all that happens as due to the chance collisions of atoms in space. Apocalyptic, for Josephus, vindicates the providential order of the world and history. Now the cogency of the argument lies in the fact that the apocalypse appears to give a long-term view of the future. The seer, away back in the days of the Exile, or even earlier in some cases, is allowed by God to see the whole outline of future history working towards its inevitable glorious consummation. His book comes into the hands of people one or two or ten centuries later and they are amazed at the way in which the history is accurately predicted right down to their own time, and consequently encouraged to believe the parts that lie still in the future, and to look hopefully for the Golden Age that is just round the corner.

But, as we well know, the accuracy of the forecasts in the Apocalypses arises from the fact that their authors are not the patriarchs and prophets of old time, but contemporaries of those for whom the books are intended. This fact destroys them as evidence for the providential ordering of the Universe: it leaves them quite unaffected as evidence for the intensity with which the belief in such providential ordering was held.

This brings us to the fundamental point, which is that Apocalyptic is really an attempt to rationalise and systematise the predictive side of Prophecy as one side of the whole providential ordering of the Universe. The other side of the systematising process is the scribal treatment of the Law leading to the codification in the Mishnah [2]. The conception which binds the two sides together is that of the oracles of God (τὰ λόγια). Examination of the occurrences of the word λόγιον in the Greek Old Testament shows that it is possible to distinguish four meanings [3]:

[1] This goes with the fact, noted by ROWLEY (*The Relevance of Apocalyptic*, 21), that Daniel's « message is addressed to the loyal, whereas the great pre-exilic prophets were addressing those whom they condemned as disloyal ».

[2] This was perceived by SABATIER (quoted by LAGRANGE, *Messianisme*, 46, n. 4), « L'Apocalypse est à la prophétie ce que la Mischna est à la Thora. »

[3] For the detailed evidence on which these conclusions rest see my article in the *Bulletin of the John Rylands Library*, XXIX (Feb. 1946), 392-428.

a) Oracular communications of God to man either directly or through a prophet (Num. 24. 4, 16; Ps. 104 (105). 19; Is. 28. 13; 32. 9 (α'); Jer. 8. 9 (α', wrongly ascribed)).

b) Divine commandments (Dt. 33. 9; Ps. 106 (107). 11; 118 (119). 11, 67, 103, 133, 140, 148, 158, 162, 172; 147. 4 (5); Is. 5. 24.)

c) Divine promises (Ps. 11 (12). 6; 17 (18). 30; 118 (119). [25], 38, 41, 50, 58 [65], 76, 82 [107 ?], 116, 123, 170; Wisd. 16. 11).

Square brackets indicate that the Greek text is uncertain.

d) Human utterance in worship (Ps. 18 (19). 14).

The text is corrupt in the following instances: Ps. 118 (119). 124, 149; 137 (138). 2 (α' and ε'); Ecclus. 39. 19 (16); Is. 30. 11, 27.

It amounts to this that in the Greek Old Testament λόγιον means an oracle of God in general, or in particular an oracle expressing a commandment or promise of God.

Now the commandments and promises of God together make up the terms of his covenant with Israel, as appears clearly from the parallelism in Deut. 33. 9.

ἐφύλαξεν τὰ λόγιά σου
καὶ τὴν διαθήκην σου διετήρησεν.

Similarly in Acts 7. 38 we are told that Moses on Mt. Sinai ἐδέξατο λόγια ζῶντα δοῦναι ἡμῖν, where evidently what is meant is that he received the commandments and promises, which together made up the terms of the covenant between God and Israel. This interpretation of τὰ λόγια makes possible a satisfying exegesis of Rom. 3. 2, ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ. This means that the terms of the covenant were entrusted to the Chosen People as commandments to be kept and promises whose fulfilment might be expected. St. Paul then proceeds, « even supposing that some of them (Israel) have proved unfaithful (in the keeping of the commandments), does their unfaithfulness cancel the faithfulness of God (to his promises) ? » Legally the answer should be Yes : for St. Paul the miracle of grace is that in fact the answer is No.

What is involved in all this is a conception of divine revelation as God's declaration of the terms of his covenant with his people. This covenant involves action on God's part and man's, through man's obedience or disobedience to God's commandments and by God's interventions in history to reward or punish accordingly.

It is possible to trace a definite development in these conceptions, a development which is closely linked with that of the doctrine of divine providence. This latter topic has been admirably treated in recent works on Old Testament theology [1], and there is no need to do more than sketch the outlines here. In the period before Isaiah

[1] See, for example, EICHRODT, *Theologie des A. T.*, II, 87-97; KÖHLER, *Theol. des A. T.*, §§ 32-39.

the doctrine of providence may be described as atomistic. God is the God of Israel, who acts from time to time to meet emergent dangers threatening his people or to chastise notable offences committed by them. As the Hebrews gradually became aware of their God as the God of the whole world, exercising a sole sovereignty over the nations, their ideas of divine providence achieved a corresponding expansion and depth. It needed a really comprehensive doctrine of providence to stand up to the problems created by the decline and fall of the Hebrew Kingdoms before the might of Assyria and Babylonia. Isaiah was the pioneer; and Jeremiah, Ezekiel, and Deutero-Isaiah carried to completion the grim task of building the assurance of a divine plan upon the ruins of their national existence. God is now seen as the God of history as a whole, controlling, the entire process for his own purposes in accordance with his own settled design.

This carries with it a new conception of prophetic inspiration. Whereas the earlier prophets are the agents with whom God from time to time communicates by oracle and vision, in Isaiah 40-66 we meet the idea of inspiration as an endowment of the prophet rather than an occasional visitation. The classical statement is in Is. 61. 1-3.

> The spirit of the Lord God is upon me;
> because the Lord hath anointed me
> to preach good tidings unto the meek;
> he hath sent me to heal the broken-hearted,
> to proclaim liberty to the captives,
> and the opening of the prison to them that are bound;
> to proclaim the year of Jehovah's favour
> and the day of our God's vengeance;
> to comfort all that mourn ...

Parallel to the process by which the acts of God are gathered up into a single all-inclusive plan is the process by which his commandments are gathered up into a single all-inclusive code regulating the relations between the Divine Sovereign and his human subjects[1]. It is a natural corollary to this enlarged conception of God's purpose that the whole life of the individual, and not just its occasional crises, is brought within the ambit of the divine promises and commandments. Jeremiah is the first explicit witness to this extension of the Hebrew creed; and it was natural that it should be in the period when the national organisation was shattered that the individual should learn his total dependence on God.

Finally comes the codification of the divine purpose in the chronological framework of the Apocalypses, and of the divine demands, in the organised Torah. It is characteristic of both systems, the apocalyptic and the scribal, that they tend to throw everything back to the remote past. The detailed systematic preview of history granted

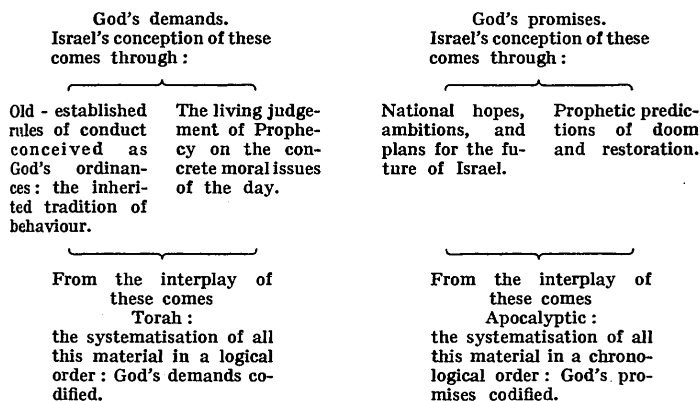
[1] Cf. EICHRODT, *op. cit.*, II, 90 f.

to an Enoch or a Noah is balanced by a legal system which was delivered complete, in both its written and oral branches, to Moses on Sinai [1]. And in 4 Ezra 14. 3-6 we have a statement, which most probably implies that Moses received not only Law but also apocalypse [2]. Later in the same chapter (verses 44-47) we are told of ninety-four books written for Ezra; and it is clear that this library includes both Scriptures and apocalypses [3].

The conception of Law and Apocalypse that emerges from the above considerations may be represented diagrammatically.

GOD'S COVENANT WITH ISRAEL

EXPRESSED IN THE λόγια, THE TERMS OF THE COVENANT, COMPRISING



Torah and Apocalyptic together are the determining factors in the formation of the Israelite ideal as it took shape in the centuries immediately before and after the Christian Era.

[1] The general idea pervading the Talmud is that the whole of the oral Law was given on Sinai as well as the written Torah. The prophets and scribes have not added to or taken away from this original deposit. Cf. *b. Megillah* 14a. There are numerous passages in the rabbinical literature asserting that the oral Law was received from Sinai, e. g. *b. Berachoth* 5a; *Megillah* 19b; *Exod. R.* on Exod 34. 27; *Pirqe de R. Eliezer* 46. Cf. MONTEFIORE and LOEWE, *A Rabbinic Anthology*, p. 68.

[2] God says to Ezra, « I did manifestly reveal myself in the bush, and talked with Moses when my people were in bondage in Egypt: and I sent him, and led my people out of Egypt, and brought them to Mount Sinai; and I held him by me for many days. I told him many wondrous things, showed him the secrets of the times, declared to him the end of the seasons ». (Box, *The Ezra-Apocalypse*, 307 f.) Cf. *Ass. Mos.* 1. 1-18; 10. 11; 11. 1.

[3] Box, *op. cit.*, 320 f.

La mort d'Ananias et de Saphira (Actes 5. 1-11)

PAR

PHILIPPE-H. MENOUD

POUR ILLUSTRER le tableau de la mise en commun des biens dans l'Eglise naissante, l'auteur des Actes mentionne l'acte généreux de Barnabas, qui vend son champ et en dépose le prix aux pieds des apôtres, et s'arrête ensuite, plus longuement, à l'acte hypocrite d'Ananias et de Saphira. Les deux époux vendent aussi leur propriété, mais ils ne remettent aux apôtres qu'une partie du prix de vente, tout en faisant croire qu'ils ont donné le tout. Pierre reproche vivement à Ananias et à Saphira, qui se présentent à tour de rôle devant lui, cet acte qu'il qualifie de « mensonge à l'Esprit » et de « tentation de l'Esprit », et sa seule parole provoque la mort instantanée des deux coupables (Actes 5. 1-11).

Cette péricope présente une série de difficultés d'ordre littéraire et théologique. On a souvent souligné que l'histoire des deux époux — comme du reste celle de Barnabas — illustre assez mal le tableau général du « communisme » des premiers croyants, car « elle contient, mise dans la bouche même de Pierre, l'affirmation qu'Ananias était parfaitement libre soit de garder son champ, soit d'en conserver le prix » [1]. En effet, ces mots du verset 4 ne sont pas en harmonie avec les déclarations de 4. 32 et 34-35 (et déjà 2. 45) qui font de la mise en commun des biens une règle valable pour tous. C'est un premier indice que la péricope repose sur une tradition indépendante, à l'origine, du contexte dans lequel nous la trouvons. On relève aussi, dans le grec de ces versets, la coloration sémitique caractéristique des traditions palestiniennes dont l'apôtre Pierre est le centre [2].

L'histoire d'Ananias et de Saphira est donc ancienne, et comme elle contredit certaines données de son contexte actuel, il est probable

[1] M. Goguel, *Introduction au Nouveau Testament III : Le livre des Actes*, Paris, 1922, p. 185. Cf. J. Jeremias, « Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1937, p. 207.

[2] Cf. W. L. Knox, *The Acts of the Apostles*, Cambridge, 1948, p. 65, et les auteurs qu'il cite.

qu'elle avait une autre signification, quand elle circulait à l'état de tradition isolée. Il n'y a aucune raison de mettre en doute le fait qui constitue l'élément dramatique de la péricope et qui, à n'en pas douter, a assuré sa conservation, à savoir la mort de deux croyants, décédés dans des circonstances telles que cette mort est apparue comme un châtiment divin. Par contre, on peut se demander si l'interprétation de cette mort que donne l'auteur des Actes est primitive. Cette interprétation se heurte, en effet, à des difficultés insurmontables.

L'épisode surprend par sa dureté théologique : la mort des deux coupables, foudroyés par la parole apostolique, sans qu'une possibilité de repentir et de réparation leur soit offerte. La question que Pierre pose à Saphira, au verset 8, n'est pas la main tendue à un pécheur pour le relever; c'est le piège du policier qui veut confondre le malfaiteur. En tout cas, Pierre n'agit pas à la manière de Jésus (cf. Matth. 18. 15-17; Luc 17. 3), ni selon la pratique habituelle de l'Eglise primitive, comme le prouvent les parénèses des épîtres néotestamentaires.

Il n'y a pas d'autre exemple d'une pareille dureté dans le livre des Actes ni dans le Nouveau Testament. On prétend, il est vrai, que les deux époux sont frappés par la même puissance de l'Esprit, qui rend Elymas aveugle (Actes 13. 10-11) et qui menace de perdition Simon de Samarie (Actes 8. 20-24) [1]. C'est oublier que, dans les deux cas, les coupables ne meurent pas. Pierre appelle expressément Simon à se repentir, et Paul déclare que la cécité frappant Elymas est temporaire [2].

On a surtout mis le cas d'Ananias et de Saphira en parallèle avec celui de l'incestueux de Corinthe, que Paul « livre à Satan pour la destruction de la chair, afin que l'esprit soit sauvé le jour du Seigneur » (1 Cor. 5. 5). Plusieurs exégètes estiment que « livrer à Satan », l'ange de la mort, c'est livrer à la mort immédiate; le pécheur qui meurt cesse de pécher, mais comme il possède l'Esprit, parce qu'il appartient à l'Eglise, il peut quand même être sauvé au dernier jour [3]. Cette explication n'est guère satisfaisante. Elle aboutit à faire de l'Esprit une propriété inamissible du croyant même infidèle à sa vocation; en outre, comme l'avoue Lietzmann, on ne voit pas comment « l'esprit », une fois libéré de la chair, peut se rapprocher du salut. D'ailleurs, même si l'on se contentait de cette exégèse, il faudrait avouer que Paul entrevoit le salut final de l'incestueux, et que, par là, son cas est tout différent de celui d'Ananias et de Saphira.

[1] Cf. F. J. Foakes Jackson and Kirsopp Lake, *The beginnings of Christianity, Part I: The Actes of the Apostles*, IV, p. 51.

[2] Ἄχρι καιροῦ « pour un temps », au sens neutre, ou peut-être jusqu'au temps où Elymas, par la repentance, parviendra au salut (cf. Actes 9. 8 et 18).

[3] Cf. par exemple les explications un peu divergentes dans le détail de Beyer et Lietzmann-Kuemmel dans leurs commentaires, et de H. Bietenhard, *Theologische Zeitschrift*, 1947, p. 103.

Toutefois il ne semble pas que Paul condamne à une mort instantanée l'incestueux de Corinthe. Le P. Allo, et tout récemment M. Héring, ont bien vu le sens de la parole comminatoire de l'apôtre : retranché de l'Eglise, cessant d'être protégé par elle, le malfaiteur est livré à la puissance du mal qui finira par détruire son existence physique. Mais la souffrance dans laquelle il est plongé, doit agir en vue de son salut final [1]. La peine qui le frappe est « non seulement afflictive mais médicinale » (Allo). C'est dire que le passage de 1 Cor. met en jeu des intérêts pédagogiques absolument ignorés de Actes 5.

On a vu aussi dans la faute d'Ananias et de Saphira un péché contre le Saint-Esprit [2]. Or ce péché, selon les déclarations de Jésus, ne peut être pardonné ni dans le siècle présent ni dans le siècle à venir (Marc 3. 28-29 et parallèles). Mais ce rapprochement ne s'impose pas. D'abord Jésus ne dit pas que les blasphémateurs doivent tomber morts, leur crime consommé. Ensuite si Ananias et Saphira ont péché *contre* l'Esprit, en trompant l'Eglise dans laquelle l'Esprit réside, ils n'ont pas affirmé que l'Esprit qui animait Jésus et qui réside dans l'Eglise, est l'Esprit de Satan, ce qui constitue proprement le blasphème contre l'Esprit. Le Nouveau Testament connaît, il est vrai, encore d'autres péchés irrémissibles, des péchés dits « mortels » [3]. Mais il ne dit pas expressément quels sont ces péchés, qui, du reste, semblent être l'apostasie, le meurtre et l'adultère, et non le mensonge et l'hypocrisie.

Il faut se rendre à l'évidence. L'épisode d'Actes 5. 1-11 est un cas unique, sans parallèles dans le Nouveau Testament. Nulle part ailleurs nous ne sommes en présence de ce fait : des croyants, coupables sans doute, mais coupables d'un péché que ni l'enseignement de Jésus ni la tradition chrétienne ne rangent parmi les péchés mortels, tombent morts à la parole de l'apôtre qui dénonce leur transgression.

Un cas unique n'a pu se produire que dans les circonstances, elles-mêmes uniques, qui furent celles de l'Eglise des premiers jours, alors que la foi et les mœurs chrétiennes trouvaient leur première expression. En conséquence, quelques exégètes estiment que le mensonge d'Ananias et de Saphira est puni si sévèrement, parce qu'il est le premier acte de péché accompli dans l'Eglise, réalité nouvelle où habite l'Esprit. Théoriquement le péché n'a pas sa place dans l'Eglise; il ne doit pas s'y trouver en fait. Si pourtant il s'y insinue, il doit être extirpé immédiatement. Dieu lui-même, par le ministère des apôtres, veille à la

[1] Cf. ALLO et HÉRING dans leurs commentaires. — Le cas est analogue à celui qui est rapporté dans 1 Timothée 1. 20. (Cf. le commentaire de SPICQ).

[2] Cf. le commentaire de BEYER.

[3] Hébreux 6. 4-8; 10. 26-31; 12. 16-17 et 1 Jean 5. 15-17. Cf. M. GOGUEL, « La doctrine de l'impossibilité de la seconde conversion dans l'épître aux Hébreux et sa place dans l'évolution du christianisme », *Ecole pratique des Hautes-Etudes, section des sciences religieuses, Annuaire 1931-1932*, p. 3-38.

pureté de l'Eglise et retranche sans miséricorde ceux qui veulent la souiller [1].

Il y a, à coup sûr, un élément de vérité dans cette explication. Nous y reviendrons tout à l'heure. Disons pour l'instant pourquoi cette manière de comprendre le récit laisse insatisfait. Elle se heurte, en effet, à deux difficultés.

La première est la suivante. Il est certain que le chrétien est, juridiquement, mort au péché, comme dit saint Paul, parce qu'il est, en tant qu'uni au Christ, une nouvelle créature, spirituelle et non plus charnelle. Mais il est tout aussi certain que le chrétien subit encore les atteintes du péché et qu'il doit lutter pour ne pas y succomber. C'est la raison pour laquelle l'exhortation tient une si grande place dans la vie de l'Eglise naissante. Parmi les paroles de Jésus conservées par la tradition, on ne rencontre jamais l'idée que le groupe des croyants ne doit comprendre que les purs. On en peut déduire plutôt que l'Eglise demeure un *corpus mixtum*, et que le partage entre les sincères et les hypocrites n'aura lieu qu'au dernier jour. La parabole de l'ivraie et du bon grain est significative à cet égard. L'Eglise primitive n'a jamais versé dans l'angélisme. Un fait la préservait de cette erreur : le souvenir que le groupe même des Douze avait compté, en Judas, un homme qui avait été placé sous l'influence de toutes les grâces pour finalement les mépriser toutes.

La seconde difficulté, c'est qu'on ne comprendrait pas qu'un péché fût jugé plus grave, parce qu'il serait le premier, et que Dieu ait abandonné par la suite sa première politique de maintenir la pureté de l'Eglise par la suppression des pécheurs. Pour que l'explication qu'on nous propose puisse être retenue, il faudrait qu'un châtiment analogue à celui d'Ananias et de Saphira ait frappé tous les mensonges et toutes les hypocrisies commises dans l'Eglise. Or ce n'est pas le cas, puisque, nous l'avons vu, la mort des deux époux n'a pas de parallèle dans le Nouveau Testament.

Aussi d'autres commentateurs se résignent-ils, avec Holtzmann, à avouer leur ignorance : les premiers croyants ont vu, dans la mort subite des deux époux, le châtiment divin d'un acte dont le souvenir précis s'est perdu, mais qui fut « la première ombre dans la vie lumineuse de l'Eglise naissante » [2].

C'est dans la bonne direction indiquée par Holtzmann qu'il faut s'avancer, pour découvrir quelle fut la première ombre dans la vie de l'Eglise.

L'Eglise des premiers jours, rappelons-le, venait de recevoir l'Esprit, puissance de vie, donné par le Ressuscité à ses fidèles, en attendant son prompt retour. L'Eglise était au seuil des temps nou-

[1] Cf. par exemple les commentaires de Beyer et de Bauernfeind.

[2] H. J. Holtzmann, *Die Apostelgeschichte* (Hand-Commentar zum Neuen Testament, I, 2, 3. Auf.), Tübingen und Leipzig, 1901, p. 47.

veaux. Dans cette perspective, la *mort* des croyants, autant et plus encore que leur péché, paraissait n'avoir pas de place. En effet, si la mort continuait à frapper les croyants comme les incrédules, effaçant ainsi toute distinction entre ces deux catégories d'hommes que l'Esprit venait de séparer, c'étaient les réalités même dont vivait l'Eglise qui se trouvaient mises en question, c'est-à-dire la présence de l'Esprit dans l'Eglise et la victoire du Christ sur la mort.

Autrement dit, notre récit s'éclaire, si l'on suppose que la première ombre dans la vie de l'Eglise a été la mort — la mort naturelle, au sens vulgaire de l'expression — d'Ananias et de Saphira, les premiers trépassés parmi les croyants. Les deux époux ne sont pas morts parce qu'ils ont péché gravement. Ils sont morts, et puisqu'ils sont morts, c'est qu'ils ont péché. Notre péricope est l'écho, atténué et transformé, de l'émoi causé, non par le premier péché, mais par le premier trépas survenu dans l'Eglise [1].

Cette conjecture peut paraître, au premier abord, bien téméraire. Nous pensons pouvoir montrer qu'elle trouve des points d'appui dans le Nouveau Testament.

La seconde Epître à Timothée (2. 17-18) met en garde contre des hérétiques « qui se sont écartés de la vérité, en disant que la résurrection a déjà eu lieu, et qui ruinent la foi de quelques-uns ».

Il existait donc, vers la fin du premier siècle, des chrétiens qui identifiaient la vie nouvelle inaugurée au baptême par la réception de l'Esprit, avec la résurrection, et aux yeux desquels par conséquent la mort était abolie pour les croyants. Cette opinion, condamnée par l'auteur des Pastorales, est fréquente chez les hérétiques du second siècle [2]. On a raison de penser que cette erreur s'est répandue à la faveur de « la conception grecque envisageant la matière comme essentiellement mauvaise et mettant son idéal dans la libération progressive de l'esprit par rapport au corps ». Mais cette erreur ne peut guère « avoir sa source » [3] dans cette conception. Comme l'erreur qui consistait à faire de la liberté chrétienne enseignée par Paul un prétexte à la licence morale, l'hérésie dont parle la seconde Epître à Timothée, a certainement sa source dans une fausse interprétation de l'enseignement apostolique. Les traces de ce malentendu sont visibles dans le Nouveau Testament.

Partons de l'époque des Pastorales et remontons le cours du premier siècle. L'affirmation que le croyant possède dès maintenant la vie éter-

[1] HOLTZMANN (*ibid.*) a noté, entre parenthèses, que la mort d'Ananias et de Saphira était le premier cas de mort survenu dans l'Eglise, mais il n'a pas vu que cette mort était justement « la première ombre dans la vie lumineuse de l'Eglise ».

[2] Aux textes cités par TH. ZAHN (*Einleitung in das Neue Testament*, 2. Auf., Leipzig, 1900, I, p. 488-489) et par C. SPICQ (*Les épîtres pastorales*, Paris, 1947, p. 355), il faut ajouter POLYCARPE, *Epître aux Philippiens*, 7, 1.

[3] C. SPICQ, *op. cit.*, p. 355.

nelle n'a pas d'expression plus catégorique que ce texte johannique : « En vérité, en vérité, je vous dis que celui qui écoute ma parole et qui croit en celui qui m'a envoyé, a la vie éternelle et ne vient pas en jugement, mais qu'il a passé de la mort à la vie » (Jean 5. 24; cf. 8. 51; 11. 26; 1 Jean 3. 14). Mais pour qu'on ne se méprenne pas, pour qu'on ne conclue pas que les croyants n'auront pas à passer par la mort, les versets suivants introduisent l'idée de la résurrection à la voix du Fils de l'homme (5. 25 et 28-29). On trouve la même association d'idées dans Jean 6; d'une part, l'affirmation, sous diverses formes, que celui qui croit en Jésus a la vie éternelle et même ne mourra pas (versets 35, 50, 51, 56-58); d'autre part cette promesse répétée comme un refrain : « Je le ressusciterai au dernier jour » (versets 39, 40, 44, 54). Vie éternelle dès maintenant et résurrection eschatologique sont, pour Jean, deux vérités complémentaires [1]. Ce n'était sans doute pas le cas au jugement de tous les chrétiens de son temps. C'est pourquoi il rappelle si souvent que la résurrection finale est promise à ceux-là mêmes qui possèdent déjà la vie éternelle.

Le témoignage de saint Paul est capital, quand il s'agit de comprendre comment a pu naître le malentendu dont nous parlons. En effet, on peut tirer de certaines affirmations de l'apôtre la conclusion fausse que le croyant, ayant reçu au baptême, avec le don de l'Esprit, une vie nouvelle, et étant devenu une « nouvelle créature », est déjà ressuscité et que, par conséquent, comme le Seigneur lui-même, il a déjà dépassé la mort.

L'erreur était d'autant plus facile que Paul met en relation d'une part la mort du chrétien au péché avec la mort du Christ, et d'autre part la vie nouvelle du croyant avec la résurrection du Christ. C'est le cas notamment dans Romains 6. 3-5, où l'apôtre développe la pensée que nous sommes morts et ensevelis avec Christ, et que, comme Christ est ressuscité des morts, nous vivons d'une vie nouvelle. Sans doute la pensée de Paul est claire : la vie nouvelle par l'Esprit n'est pas encore la consommation du salut. Quand l'Esprit nous a été donné, nous n'avons reçu que les arrhes du salut (cf. Rom. 8. 23; 2 Cor. 1. 22; 5. 5; Ephés. 1. 14). Mais, encore une fois, on pouvait errer, si l'on s'attachait trop exclusivement à certaines de ses formules.

Nous lisons dans Rom. 6. 8-11 le développement suivant : « Si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui... Christ ressuscité des morts ne meurt plus; la mort n'a plus de pouvoir sur lui... Aussi considérez-vous vous-mêmes comme morts au péché et comme vivants pour Dieu en Jésus-Christ. » Nous retrouvons ici la relation établie dans les versets 3 à 5 entre la mort et la résurrection du Christ, d'une part, et la mort du croyant au péché et sa vie nouvelle en Christ, d'autre part. Or, si Christ ne meurt plus,

[1] Cf. Ph.-H. MENOUD, « L'originalité de la pensée johannique », *Revue de théologie et de philosophie*, 1940, p. 248 s.

parce qu'il est mort une fois pour toutes, le croyant, en vertu de la communion qui l'unit au Christ, n'est-il pas, lui aussi, mort une fois pour toutes, quand il est mort au péché par le baptême ?

Cette fausse déduction pouvait s'appuyer sur des déclarations de Paul encore plus catégoriques. Dans Col. 2. 12, l'apôtre écrit : « Vous avez été ensevelis avec Christ dans le baptême, dans lequel aussi *vous êtes ressuscités* avec lui par la foi. [1] » Un peu plus loin, dans la même épître, Paul base deux développements parénétiques sur ce double état de fait : « vous êtes morts avec Christ » (2. 20); « *vous êtes ressuscités* avec Christ » (3. 1) [2].

Il suffisait d'isoler ces déclarations lapidaires du contexte général de la pensée paulinienne pour aboutir à l'hérésie, répandue dès la fin du premier siècle et selon laquelle la mort est abolie pour le croyant. Cette hérésie a donc bien sa source dans une interprétation abusive des textes apostoliques.

Il faut faire un pas de plus. Cette hérésie n'est que la réponse extrême, excessive donnée à une question qui préoccupait tous les croyants : comment comprendre que les fidèles puissent mourir ? En effet, par le baptême au nom de Jésus, ils sont entrés dans l'Eglise, c'est-à-dire dans le lieu où l'Esprit, puissance de vie nouvelle, est à l'œuvre et tient en échec les forces de destruction que sont la maladie et la mort, comme le prouvent notamment les miracles qui s'accomplissent par les apôtres. Est-il possible que les fidèles meurent comme meurent « ceux du dehors », qui sont restés dans le monde soumis aux forces de destruction ?

Sans doute les théologiens du premier siècle, Jean et avant lui Paul, ont résolu le problème. Ils ont réparti le fait du salut entre ces deux étapes que sont la régénération par l'Esprit *hic et nunc* et la recréation intégrale de la personne humaine par la résurrection eschatologique. Ils affirment l'un et l'autre, chacun à sa manière, que « la chair ne sert de rien », que « la chair et le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu », et que, par conséquent, les croyants, même régénérés, doivent mourir pour parvenir, par la résurrection, au terme de la rédemption. A moins que, demeurés vivants jusqu'à la fin de l'économie présente, ils ne « soient transformés » lors de la parousie. Il reste que la solution n'a pas été vue d'emblée, ni par tous les fidèles, surtout dans les premiers temps, alors que le Seigneur venait de quitter les siens et qu'on attendait son proche retour. On pouvait, par un mou-

[1] Cf. aussi Ephésiens 2. 5-6. — Notre thèse se trouve mieux fondée encore, si l'on admet, avec J. Héring (*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1948-1949, p. 254), que l'épître aux Colossiens est antérieure à l'épître aux Romains, et que Romains 6. 4, par exemple, « atténue pour écarter des malentendus survenus entre temps » des formules « plus imprudentes » telles que Colossiens 2. 12.

[2] Le εἰ qui introduit chacune des deux propositions, est rhétorique et non hypothétique. La mort et la résurrection des croyants sont des faits, et non des hypothèses, après ce que Paul vient de dire au verset 2. 12.

vement trop prompt de l'espérance, penser que durant ce court intervalle entre la résurrection et la parousie, la mort ne frapperait pas ceux qui vivaient dans la communion au Christ vainqueur de la mort.

Passons en revue les cas de mort parmi les fidèles que rapporte le Nouveau Testament. Ils sont peu nombreux, et cette rareté même est déjà significative. Nous ne trouvons pas d'allusion à des funérailles chrétiennes. Jacq. 5. 13-15 énumère diverses circonstances de la vie du croyant : la peine, la joie, la maladie, mais il ne mentionne ni la mort ni le deuil. Il semble, à lire ce passage, que le Seigneur guérira tous les malades qui ont reçu l'imposition des mains et l'onction d'huile des presbytres, et qui le prient avec foi. Les apôtres Pierre (Actes 9. 36-42) et Paul (Actes 20. 9-12) ressuscitent une femme et un homme morts dans la foi, comme s'il n'était pas possible que des fidèles du Christ soient les victimes de l'Ennemi. Rappelons aussi le silence du Nouveau Testament sur la mort des apôtres, à l'exception de Jacques, frère de Jean, mis à mort par Hérode Agrippa Ier. Silence difficilement explicable, sinon par la croyance que les apôtres vivraient jusqu'à la parousie [1]. Notons d'autre part l'inquiétude née dans l'Eglise où la mort a fait son apparition : les Thessaloniciens, malgré l'enseignement reçu de Paul, et en dépit de la « constante espérance » dont l'apôtre les loue (1 Thess. 1. 3), se désolaient au sujet de leurs morts « comme les autres qui n'ont pas d'espérance » (ibid. 4. 17).

A Corinthe aussi des croyants sont morts. Nous lisons, dans 1 Cor. 11. 29-30, dans les avertissements qui suivent le rappel de l'institution de la cène : « Celui qui mange et qui boit sans se rendre compte de quel corps il s'agit, mange et boit un jugement contre lui-même. C'est pourquoi il y a parmi vous beaucoup d'infirmes et de malades et qu'un grand nombre sont morts. » « Dans le corps ressuscité du Christ constitué par l'Eglise et réalisé dans le repas eucharistique, il ne devrait plus y avoir de place pour la puissance de la mort. [2] » Si toutefois la mort fait son œuvre, c'est qu'elle vient frapper des croyants infidèles à leur vocation. Ils meurent, parce qu'ils ont eux-mêmes rompu la communion qui les unissait au Christ vivant.

Revenons maintenant au récit d'Actes 5. 1-11. Il fait difficulté, nous l'avons dit, parce qu'il prend son point de départ dans le péché d'Ananias et de Saphira, pour aboutir à leur mort. Il suffit d'inverser l'ordre des faits, de mettre au point de départ de la tradition la mort des deux époux, qu'on aura ensuite, après coup, considéré comme le châtiment d'une faute grave, et le récit devient plus compréhensible. L'enquête que nous avons menée autorise cette inversion.

[1] Cf. P.-H. Menoud, *L'Eglise et les ministères selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1949, p. 33, n. 3.

[2] O. Cullmann, « La délivrance anticipée du corps humain d'après le Nouveau Testament », *Hommage et reconnaissance à Karl Barth*, Neuchâtel-Paris, 1946, p. 38.

Supposons, en effet, ce qui, en soi, n'a rien d'invraisemblable, qu'Ananias et Saphira soient morts l'un et l'autre, de maladie ou d'accident, bref de mort naturelle, au sens ordinaire de l'expression, et que leur double trépas ait été le premier cas de mort dans l'Eglise. Cette irruption brusque de la mort dans l'Eglise de la Pentecôte ne pouvait apparaître que comme un jugement divin, excluant de la communauté nouvelle ceux qui avaient dû se rendre indignes de participer plus longtemps à la vie de l'Esprit.

On ignorait naturellement la nature du délit, et sous sa forme première, la tradition sur le malheur d'Ananias et de Saphira ne s'en souciait pas. Sans cette précision, l'avertissement n'en était que plus général et plus impressionnant. Au reste, nous avons vu que ni l'Epître aux Hébreux ni la première de Jean ne citent nommément les péchés qui sont irrémissibles et mortels. Mais en vertu d'une loi générale, plus les traditions circulent, plus les détails se précisent. Le moment vint où le péché des deux époux n'a plus pu rester anonyme. Comme, d'autre part, l'auteur des Actes donnait un grand prix à la mise en commun des biens dans l'Eglise des premiers jours et y trouvait une preuve que l'Esprit avait vraiment pris possession des premiers croyants, il fut tout naturellement amené à la conclusion qu'Ananias et Saphira avaient gardé pour eux ce que d'autres, comme Barnabas, avaient généreusement abandonné. Ils étaient donc morts frappés d'interdit au seuil des temps nouveaux, comme autrefois Acan avait été foudroyé par le courroux divin, à l'entrée de la terre promise[1]. Ainsi est né, par étapes, le récit que nous lisons maintenant dans Actes 5. 1-11.

On dira que l'explication que nous venons de proposer n'est qu'une conjecture, et nous n'y contredirons pas. Mais la conjecture est permise, pour essayer d'éclairer un récit qui, sans elle, reste obscur.

[1] Cf. Josué 7. (On retrouve dans Josué 7. 1 le verbe rare νοσφίζεσθαι d'Actes 5. 2.) Ce parallèle a sans doute contribué à donner à l'épisode d'Ananias et de Saphira sa physionomie actuelle.

Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et dans la littérature biblique

PAR

JOHANNES MUNCK

DANS TROIS TEXTES qui, s'ils ne sont pas écrits par Paul, le concernent directement, nous avons des paroles d'adieu. Celles-ci, qui sont présentées comme prononcées par Paul lui-même, contiennent l'annonce de ce qui doit arriver après sa mort. Ces textes qui se trouvent dans des écrits contenant de précieuses traditions relatives à Paul sont Actes 20. 17-38, discours d'adieu aux Anciens à Milet, 1 Tim. 4. 1 ss., et 2 Tim. 3. 1 ss. où Paul, peu avant sa mort, prononce une prophétie sur les difficultés que Timothée rencontrera quand il sera seul [1].

Dans l'A. T. déjà, nous avons des passages dans lesquels, d'une manière semblable, et juste avant sa mort, un personnage parle des événements qui surviendront après sa mort. Le plus important est l'adieu de Jacob dans Gen. 47. 29 à 50. 14. Jacob obtient de Joseph le serment qu'il l'ensevelira dans le tombeau de ses pères (47. 29-31). Là-dessus, Jacob tombe malade et bénit Joseph et ses fils, Ephraïm et Manassé (ch. 48), en rappelant des événements de sa vie (v. 3-7). Enfin, il rassemble ses fils et leur annonce ce qui leur arrivera « dans les derniers jours ». Quand il les a bénis et leur a ordonné de l'ensevelir dans le tombeau de ses pères, il meurt (ch. 49). Après l'embaumement

[1] Cet article était terminé quand j'ai eu connaissance de la *Beilage VI, Abschiedsreden und Abschiedsszenen* dans STAUFFER : *Die Theologie des Neuen Testaments*, 1941, p. 327-330, qui m'a permis ici et là de compléter mon exposé, ce dont je suis reconnaissant à l'auteur. D'après ce que je peux voir, il y a, dans la composition du présent article une critique de la matière et de la composition de Stauffer qui, je l'espère, seront utiles pour une étude ultérieure du sujet. La littérature qui m'a été accessible sur le sujet des discours d'adieu est indiquée dans les notes suivantes.

et la cérémonie funèbre, la famille se rend en Canaan et enterre le mort dans la caverne de Macpéla (50. 1-14) [1].

Semblablement, avant de mourir, Josué prend congé d'Israël à Sichem. Il rappelle les bienfaits du Seigneur en faveur de son peuple. C'est lui qui l'a conduit dès l'époque d'Abraham jusqu'à maintenant et l'a fait habiter en Canaan. Et Josué exhorte ainsi le peuple à servir le Seigneur (Jos. 23 à 24. 32). Quand Samuel a établi Saül roi d'Israël, il fait un discours d'adieu (1 Sam. 12), parlant de son irréprochable conduite envers le peuple, des actions du Seigneur en faveur d'Israël dès la venue de Jacob en Egypte jusqu'au jour où ils ont commis la faute de demander un roi. A eux maintenant d'obéir au Seigneur ou de faire le mal et d'aller à leur ruine. On peut aussi rappeler les paroles d'adieu de David, qui se trouvent sous une forme succincte dans 1 Rois 2. 1-9, et plus longue dans 1 Chron. 28 à 29. 28. Dans ce dernier texte, elles ne sont pas seulement adressées à Salomon mais aussi aux chefs du peuple [2].

Il y a enfin le Deutéronome, qui est le discours d'adieu de Moïse au peuple, après l'exode, quand Moïse monte sur le mont Nébo pour mourir. Moïse rappelle d'abord l'époque du désert (ch. 1-3) et il exhorte ceux qui l'entendent à observer la loi s'ils veulent prendre possession de la terre promise (ch. 4 ss.). Ici la loi est constituée en partie de commandements que Moïse leur rappelle qu'ils ont déjà reçus et en partie de commandements qu'il leur donne en cet instant. A ce discours se rattachent de pressantes exhortations à garder les ordonnances du Seigneur. L'obéissance ou la désobéissance auront pour résultat la bénédiction ou la malédiction. Moïse installe Josué (ch. 31), il prononce les chants et bénédiction de Moïse (ch. 32 et 33), après quoi vient le récit de sa mort et un hommage à sa mémoire (ch. 34).

Alors que de tels passages sont peu nombreux dans l'A. T., ils sont fréquents dans la littérature juive tardive, où ce motif revient sans cesse [3]. Avant leur mort ou avant d'être enlevés au ciel, les fidèles

[1] Ce schéma est imité dans les Testaments des douze Patriarches, cf. R. EPPEL, *Le piétisme juif dans les Testaments des douze Patriarches*, thèse (de théologie), Strasbourg, 1930, p. 23.

[2] Le cantique de David et ses dernières paroles, dans 2 Sam. 22 à 23. 7, appartiennent à un autre genre.

[3] En histoire des religions notre sujet a été étudié par OTTO KÜBLER : « Die Abschiedsreden Jesu und Buddha. Ein Vergleich », *Wort und Geist, Festgabe f. K. Heim*, Bln., 1934, p. 387-403, où la comparaison porte sur les discours d'adieu de l'Evangile de Jean. Pour l'antiquité classique, voir W. SCHMIDT : *De ultimis morientum verbis*, Diss. phil., Marburg, 1914, mais ce travail étudie les dernières paroles des mourants, sans se soucier de leurs discours d'adieu. Il serait naturel de renvoyer aux textes connus : HOMÈRE, *Iliade*, XVI, 851 ss. et XXII, 359 ss. et PLATON, *Apol.* 39 C (cf. *Phédon* 85 B). *L'Œdipe à Colone* de Sophocle (1518-1555) représente un exemple, dans une tragédie, des paroles d'adieu d'un mourant. On peut rapprocher des discours d'adieu de la Bible les textes où un mourant prend congé de ses proches. Ex. Hérodote III, 65 (Cambyse) et Xénophon, *Inst. Cyri*,

de l'ancienne alliance adressent à leurs proches ou au peuple des paroles d'adieu et prédisent ce qui arrivera après leur mort.

Dans Tobie 14. 3-11, nous avons les paroles d'adieu du vieux Tobie à son fils et à ses petits-fils. Il prédit la destinée future du peuple qu'il exhorte à garder la loi. Quelques-uns de ces motifs se trouvaient déjà dans le chant de Tobie au ch. 13. Par contre, les paroles d'adieu de Matathias (1 Macc. 2. 49-70) et d'Eléasar (2 Macc. 6. 30), celles des sept frères et celles de leur mère (2 Macc. 7. 1-42 et 4 Macc.) n'ont pas ce caractère de prédiction. Dans 4 Esdras 14. 18 ss., Esdras déclare qu'il doit partir comme le Seigneur le lui a ordonné et qu'il veut instruire le peuple une dernière fois. Il rassemble alors le peuple et lui dit ses dernières paroles (14. 27-36), après quoi il est enlevé au ciel. Dans l'Apocalypse syriaque de Baruch, Baruch a le même sort. Au moment de son enlèvement au ciel (76. 1-18), il fait un discours au peuple et écrit deux lettres (77. 1-26). Dans la lettre aux 9 ½ tribus, il annonce le futur jugement de Dieu qui atteindra les oppresseurs du peuple et sa future délivrance. Il le supplie de faire pénitence et d'être fidèle à Dieu.

Dans le livre d'Enoch (91. 1-19), Méthusalah réunit tous les fils d'Enoch afin que ce dernier leur fasse connaître ce qui doit leur arriver dans l'éternité. Enoch les invite à vivre comme des justes et il leur décrit ce qu'on appelle l'Apocalypse des dix semaines. Dans le livre d'Enoch slave, Enoch instruit ses enfants avant d'être enlevé au ciel et quand il revient pour peu de temps avant l'enlèvement définitif au ciel, il rassemble toute sa famille et les anciens du peuple afin de pouvoir leur parler (ch. 38 ss.; cf. 57 ss.).

Si ces exemples ne constituent pas des parallèles étroits des passages du N. T. signalés plus haut, ils montrent l'emploi courant des discours d'adieu dans la littérature juive tardive. Cet emploi est illustré encore plus nettement par les livres qui reprennent la matière des livres de Moïse. L'Assomption de Moïse est le Deutéronome du judaïsme qui raconte les dernières paroles de Moïse avant sa mort (1. 15). Celui-ci prédit l'avenir du peuple, soit l'histoire d'Israël, et, dès le ch. 7, les derniers temps, ce qui remplace la partie législative du Deutéronome. Quand Moïse a fini de parler et qu'il a annoncé sa mort prochaine, il établit Josué comme son successeur. Celui-ci éclate en sanglots, comme les Anciens dans Actes 20. 37-38. Au ch. 11, nous

VIII, 7. Dans ce passage, Cyrus a la révélation qu'il va mourir, il jette un regard rétrospectif sur sa vie passée, transmet le pouvoir à ses fils et donne des indications relatives à ses funérailles. Dans le discours d'adieu de Julien (Ammianus Marcellinus XXV, 3, 15-23), nous avons non seulement un discours d'adieu rappelant ceux de Socrate, mais en ce qui concerne l'examen de conscience du mourant pour sa propre vie, on peut le comparer aux paroles de Paul sur sa conduite dans Actes 20, bien que Julien revoie sa vie passée avec une autre intention que Paul. Alors que plusieurs des discours d'adieu de la Bible et de l'antiquité grecque établissent le successeur, Julien évite ce sujet (XXV, 3, 20). On lui a prédit une fois qu'il tomberait par l'épée, mais il ne lui a pas été révélé qu'il devait mourir maintenant.

avons le désespoir de tous ceux que le départ de l'homme de Dieu laisse sans guide et sans chef. Qui doit désormais prendre soin du peuple ? Les ennemis du peuple de Dieu, les rois des Amorites, se lèvent contre lui, parce que Moïse n'est plus là [1].

Le livre des Jubilés est le meilleur exemple illustrant la prédilection du judaïsme pour les discours d'adieu. Alors que la Genèse contient les paroles de Dieu aux patriarches, dans celui des Jubilés, qui reprend la matière de la Genèse et celle du commencement de l'Exode se trouve une grande abondance de discours attribués aux patriarches. A la mort d'Abraham, nous avons, par exemple, non seulement ses dernières paroles à ses enfants et petits-enfants, mais en outre ses dernières paroles à Isaac, sa prière et ses dernières paroles à Jacob et sa bénédiction pour celui-ci (20 à 22) [2]. Dans un discours d'exhortation au bien, au ch. 7, Noé dit aux membres de sa famille qu'il voit leur mauvaise conduite. Ils commencent à suivre le chemin de la corruption, à s'éloigner les uns des autres, à se jalouser. Ils n'auront dans l'avenir aucune union les uns avec les autres. Noé dit encore au v. 27 qu'il voit de mauvais esprits commencer à séduire sa famille. Il craint qu'après sa mort ils ne répandent le sang humain sur la terre de sorte qu'ils seront aussi supprimés de la surface de la terre. Cependant Noé ne meurt pas immédiatement après son discours (cf. 7. 35); d'après 10. 1-17, il réussit à éloigner les mauvais esprits de ses descendants. Dans 23. 16-31, nous avons, en connexion avec l'annonce que la durée de la vie humaine va être constamment abrégée, une vision eschatologique. Le péché va croître en Israël et Dieu punira sévèrement le peuple jusqu'à ce qu'il se convertisse. C'est alors que Dieu prolongera la durée de la vie des hommes et leur donnera tous les biens. Malheureusement, ce texte n'est pas particulièrement clair et, par malchance, le passage, ch. 45. 14, qui évoque un parallèle étroit avec les Testaments des douze Patriarches, n'est pas, pour une fois, développé en un long discours : Israël bénit ses enfants avant sa mort; il leur annonce tout ce qui doit leur arriver en Egypte et enfin il leur apprend ce qu'il adviendra d'eux dans les derniers jours. Dans la « Vie d'Adam », nous lisons qu'Adam va parler à ses fils et les bénir avant sa mort (30). L'archange Michel prédit qu'à la mort d'Adam, six jours plus tard, Seth verra de grands miracles au ciel et sur terre et parmi les astres (43). Six jours après la mort d'Adam, Eve sent qu'elle va mourir, elle réunit ses fils et ses filles autour d'elle et elle prédit le jugement prophétique eschatologique (49).

Les Testaments des douze Patriarches qui se rattachent aux adieux de Jacob dans Gen. 47. 29 ss., constituent le plus important de tous les

[1] Cf. les adversaires après la mort de Paul, Actes 20. 29; cf. aussi Test. Job 53. 3 (M. R. James, *Apocrypha Anecdota*, 1897, *Texts and Studies*, V, 1, p. 137) et Philo, *The Biblical Antiquities*, 33, 4, 6 (éd. par M. R. James, 1917, p. 179-180).

[2] Il y a aussi les paroles d'adieu de Rebecca, 35. 1-27, et d'Isaac, 36. 1-18.

parallèles empruntés à la littérature juive tardive [1]. On y trouve une copie des testaments ou discours d'adieu de chacun des fils de Jacob. Chacun d'eux quand il sent venir la mort, réunit sa famille et lui parle. Il lui raconte sa vie et l'enseignement qu'il en a tiré. Ses descendants ont le devoir de s'en inspirer. Dans la règle, le patriarche jette un regard vers l'avenir et prédit la destinée de ses descendants [2].

Les textes ci-dessus, qui appartiennent tous au judaïsme tardif, nous montrent donc : 1° un personnage de l'A. T. faisant ses adieux soit parce qu'il doit être enlevé au ciel, comme Esdras, Enoch ou Baruch, soit parce qu'il va mourir. Il réunit autour de lui sa famille ou tout le peuple pour leur donner un suprême et définitif enseignement; 2° le trait le plus courant, c'est que celui qui s'en va exhorte ses descendants ou prédit ce qui arrivera s'ils suivent ses exhortations et observent la loi ou, au contraire s'ils désobéissent (cf. Tobie 14. 3-11; 4 Esdras 14. 18 ss.; Apoc. Syr. Baruch 77. 1-26; Enoch slave 2 et 55. 1 ss.; Philo : *The Biblical Antiquities* (by M. R. James, 1917), 33 (p. 179-180); cf. 1 Macc. 2. 49-70; 3° moins courant est le cas où celui qui va mourir raconte sa vie, de laquelle il tire des exhortations morales auxquelles sa personne sert de modèle ou d'exemple pour mettre en garde (cf. Test. douze Patr., Vie d'Adam (30-44); Apoc. Moïse 15-30) ;4° il est également rare que les paroles d'adieu contiennent une prophétie relative à la destinée du peuple dans les derniers temps (ainsi As. Moïse 7. 1 ss. ; Test. douze Patr. (cf. note 2) ; cf. Jub. 45. 14). Mais les textes les plus intéressants comme parallèles aux passages du N. T. sont ceux qui contiennent aussi les deux derniers motifs car ils forment un tableau apocalyptique. Celui qui va mourir insiste sur l'importance de sa propre personne et il prédit les temps difficiles qui surviendront après sa mort. On a l'exemple de Joseph dans le Testament de Joseph, en particulier 10. 1 à 11. 1 et 17. 1 à 18; cf. Noé et Jacob dans le livre des Jubilés.

Avec cette dernière remarque, nous revenons aux textes du N. T. que nous avions pris pour point de départ. Le discours de Paul à Milet aux Anciens d'Ephèse est l'exemple excellent d'un discours d'adieu avec la prédiction des difficultés qui surviendront après la mort de l'apôtre. Paul commence par évoquer la conduite irréprochable qui a été la sienne en Asie [3]. Maintenant, c'est l'Esprit saint qui le conduit à Jérusalem, où l'attendent prison et tribulation (v. 22-24).

[1] Les autres Testaments d'origine juive tardive, Testaments d'Adam, d'Abraham, d'Isaac, de Job, et de Salomon, ont moins d'intérêt pour nos recherches.

[2] Test. Levi 1. 1; 14. 1; Juda 18. 1; Issachar 6. 1; Zébulon 8. 2; 9. 9; Dan 1. 1; 5. 4; Naphtali 8. 1; Joseph 18. 10. — Cf. Siméon 5. 4; Naphtali 4. 1; Gad 8. 2; Asser 7. 2; 7. 5; Joseph 20. 1; Benjamin 9. 1.

[3] Cf. les paroles de Samuel dans 1 Sam. 12. 2-5 et de David, 2 Sam. 23. 1 ss. Par contre Jacob (Gen. 48. 1 s.) et David (1 Rois 2. 1 s.) rappellent les promesses à eux faites.

Il sait qu'ils ne le verront plus et il continue : Διότι μαρτύρομαι ὑμῖν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ ὅτι καθαρός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος πάντων [1]. Paul les exhorte à veiller sur eux-mêmes et sur tout le troupeau : ἐγὼ οἶδα ὅτι εἰσελεύσονται μετὰ τὴν ἄφιξίν μου λύκοι βαρεῖς εἰς ὑμᾶς μὴ φειδόμενοι τοῦ ποιμνίου [2], καὶ ἐξ ὑμῶν αὐτῶν ἀναστήσονται ἄνδρες λαλοῦντες διεστραμμένα τοῦ ἀποσπᾶν τοὺς μαθητὰς ὀπίσω ἑαυτῶν [3]. Ils doivent donc veiller et se rappeler l'exemple de son séjour de trois ans à Ephèse. Il les remet au Seigneur et à la parole de sa grâce qui peut édifier et donner part à l'héritage avec tous les saints. Paul parle ensuite du travail qu'il a accompli pour son entretien et celui de ses collaborateurs. Les allusions répétées au propre exemple de Paul n'ont rien d'étonnant si l'on se rappelle la description détaillée faite de la vie des douze patriarches. Celle-ci devait agir comme un redoutable exemple, ou dans le cas de Joseph, comme modèle pour son peuple. L'apôtre insiste sur l'exemple qu'il leur laisse, mais en même temps il prédit que des loups viendront dans le troupeau. Ceux-ci viendront du dehors; du dedans surgiront de faux docteurs qui chercheront à attirer à eux les disciples. Inutile de préciser que cela arrivera « dans les derniers jours », car Paul a conscience de vivre dans les derniers jours. Il est vraiment « celui qui fait obstacle » de sorte que l'Antéchrist et la grande défection ne sont pas encore survenus; « ce qui retient » c'est que la prédication n'a pas encore été répandue parmi tous les païens [4].

[1] Cf. Test. Levi 10. 2 : Καὶ ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τῆς ἀσεβείας ὑμῶν καὶ παραβάσεως ἣν ποιήσετε ἐπὶ τῇ συντελείᾳ τῶν αἰώνων ; Levi 14. 2 : Καὶ γὰρ ὁ πατὴρ ἡμῶν 'Ισραὴλ καθαρός ἐστιν ἀπὸ τῆς ἀσεβείας τῶν ἀρχιερέων.

[2] Chez le Pseudo-Hippolyte, *De consummatione mundi* (Hippolyts Werke, ed. Bonwetsch et Achelis, I, 2) appartient aux derniers temps : τὴν τῶν ποιμένων ἐπὶ τῶν προβάτων ἀμέλειαν (6, p. 291, 21), et que οἱ ποιμένες ὡς λύκοι γενήσονται (7, p. 291, 37). De même que pour le jugement il sera tenu compte : περὶ τοῦ ποιμνίου, οἵτινες δι' ἀμελείας αὐτῶν ἀπώλεσαν πρόβατον ἐκ τῆς ποίμνης αὐτῶν. Cf. l'Apoc. copte d'Elie (éd. STEINDORFF, *Texte u. Unters*, 17, 3a, p. 105 (le manuscrit akhmimique, p. 42, 6 ss.) : « er (c'est-à-dire le Seigneur) wird richten die Hirten des Volkes, er wird sie fragen nach der Schafherde, etc.». Dans l'Apoc. éthiopienne de Pierre (trad. de BRATKE, *Zeitschr. f. wiss. Theol.*, 36, 1, 1893, p. 481), il est dit : « In jenen Tagen werden die Hirten ihre Herde gewaltthätig behandeln und ihre Busse nicht annehmen », etc.

[3] Cf. Deut. 31. 29; Test. Joseph 20. 1 : Οἶδα γὰρ ὅτι μετὰ τὴν τελευτήν μου οἱ Αἰγύπτιοι θλίψουσιν ὑμᾶς. Cf. Jubil. 7. 26-27. Dans l'Ecrit de Damas 9. 39 s. (B) (*Fragments of a Zadokite Work*, CHARLES, II, p. 821), il est raconté comment avec la mort du fondateur de la secte commence une ultime terrible époque où la colère de Dieu s'enflamme contre Israël. On peut aussi renvoyer aux paroles de Rabbi Akiba à l'occasion de la mort de deux célèbres docteurs de la loi (Mechilta 22. 22, cité ici d'après W. BACHER, *Die Agada der Tannaiten*, I, 1884, p. 243) : « Bereitet euch auf das Strafgericht vor, denn Simon's und Ismael's Verdienst war es, wenn unserem Zeitalter Heil beschieden war. Gott ist er offenbar, dass ein grosses Strafgericht heranzieht, darum hat er die Frommen aus unserer Mitte genommen. »

[4] 2 Thess. 2. 6-7, cf. O. CULLMANN : « Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de saint Paul », *Revue d'hist. et de phil. relig.*, 1936, p. 210-245, et mon travail, « Peter og Paulus i Johannes'Aabenbaring », *Nya kyrkl. tidskrift*, 1949, p. 33-51.

Nous avons donc ici une figure du N. T. qui : 1° avant de s'embarquer pour le martyre, rassemble les Anciens d'Ephèse pour leur adresser comme dernières paroles un enseignement définitif; 2° il exhorte ceux qu'il va quitter et, 3° il se donne lui-même comme modèle, ils doivent imiter sa vie sans tache et son infatigable sollicitude pour la communauté, qu'il leur rappelle. Enfin 4° il prédit les persécutions que souffrira la communauté et la venue après sa mort, de faux docteurs.

La deuxième lettre de Pierre offre un exemple semblable. Si la lettre a été écrite, c'est que l'apôtre, d'après l'idée de l'auteur inconnu, sait : ὅτι ταχινή ἐστιν ἡ ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματος μου, καθὼς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐδήλωσέν μοι· [1] σπουδάσω δὲ καὶ ἑκάστοτε ἔχειν ὑμᾶς μετὰ τὴν ἐμὴν ἔξοδον [2] τὴν τούτων μνήμην ποιεῖσθαι (1. 14-15) [3]. Pierre ne se contente pas de rappeler les vérités chrétiennes fondamentales que les lecteurs connaissent déjà, mais aussi, fait probablement bien connu, sa présence à la transfiguration de Jésus. Il annonce que de faux docteurs surviendront et que beaucoup suivront leur enseignement effréné (2). Puis l'auteur invite ses lecteurs à se souvenir des paroles des saints prophètes et du message que les apôtres ont reçu du Seigneur... τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες ὅτι ἐλεύσονται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν [4] ... ἐμπαῖκται ... λέγοντες· ποῦ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ; ἀφ' ἧς γὰρ οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν πάντα οὕτως διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως (3. 1-4) [5]. Dans les v. 5 ss., l'auteur réfute ces faux docteurs. Le premier monde a péri par les eaux, celui-ci périra par le feu. C'est la longue patience et la volonté du Seigneur de sauver tous ceux grâce à qui le jour du Seigneur n'est

[1] Cf. Actes 20. 35; Deut. 32. 48-52; Test. Levi 1. 2 : Ὑγιαίνων γὰρ ἦν ὅτε ἐκάλεσεν αὐτοὺς πρὸς ἑαυτόν· ἀπεκαλύφθη δὲ αὐτῷ ὅτι μέλλει ἀποθνήσκειν (cf. Naphtali 1. 1-4; Asser 1. 2). Cf. Jubil. 35. 6; 4 Esdras 14. 13-14; Test. Abrah. Rec. A. ch. 1 (« The Testament of Abraham », by M. R. James, 1892, *Texts and Studies*, II, 2, p. 77 s.); Test. Isaac 11 s. (id., p. 140 s.); Melchisédèq 2. 3 s. (« Vom Priestertum Methusalems, Nirs und Melchisedeks », *Die Bücher der Geheimnisse Henochs*, éd. par G. N. Bonwetsch, 1922, *Texte u. Unters.*, 44, 2, Anhang p. 109, 20 s.).

[2] Cf. Test. Naphtali 1. 1 : ἐν καιρῷ τῆς ἐξόδου αὐτοῦ.

[3] Cf. Apoc. syr. Bar. 84. 1, où Baruch veut avant de mourir rappeler aux Israélites quelques commandements relatifs au jugement de Dieu. — La précaution de Pierre que les exhortations soient écrites lors des adieux, peut être comparée avec la tendance de toute la littérature juive tardive dans laquelle on se donne continuellement le souci de noter par écrit, par ex. Noé dans Jubil. 10. 13; les deux lettres de Baruch, l'Apoc. syr. Bar. 77. 1 ss.; le souci d'Eve que son histoire et celle d'Adam soit rapportée par écrit, Vie d'Adam 50; Enoch note tout ce qu'il voit et entend, Enoch slave 66. 8; cf. déjà Deut. 27. 1-8; 31. 9 ss. Cet effort pour conserver les paroles des patriarches par écrit se retrouve dans les traditions orales et écrites relatives à Jésus et aux apôtres dans l'ancienne Eglise.

[4] Test. Zabulon 8. 2 : ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν; cf. Dan 1. 1; Benjamin 9. 1 : ὅτι ἠκούσαμεν ἀπὸ λόγων τῶν πατέρων ἡμῶν ὅτι πορνεύσετε; Zabulon 9. 5 : Ἔγνων γὰρ ἐγὼ ἐν γραφῇ τῶν πατέρων μου, ὅτι διαιρεθήσεσθε ἐν Ἰσραήλ...; cf. Dan 5. 6; Naphtali 4. 1; Gad 8. 2; Asser 7. 5.

[5] Test. Siémon 8. 1 : (Συμεών) ἐκοιμήθη μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ...; cf. Juda 26. 4.

pas encore venu. Cependant il surviendra de manière soudaine et le monde actuel se dissoudra. Aussi l'auteur exhorte-t-il ses lecteurs à se conduire comme ceux qui attendent ce jour, de nouveaux cieux et une nouvelle terre où la justice habitera. Un renvoi aux lettres de Paul dont les ignorants et les mal affermis faussent le sens, constitue le renvoi presque naturel à la parole écrite que nous connaissons par la littérature judaïque tardive [1]. La deuxième lettre de Pierre est donc un discours d'adieu dans lequel 1° l'apôtre Pierre donne à l'Eglise un enseignement définitif avant sa mort; 2° cet enseignement consiste en exhortations à ses lecteurs; 3° l'auteur se donne comme un témoin de la transfiguration et 4° il prédit la venue des faux docteurs et des « moqueurs » qui apparaîtront dans les communautés après sa mort.

On trouve une situation semblable dans la première lettre à Timothée, Paul y parle de sa position particulière de pécheur pardonné et d'apôtre (1. 12-17). Bien qu'il ne soit pas expressément question de sa mort prochaine, le caractère de l'exhortation témoigne que Timothée ne le verra plus, mais que désormais il sera seul à veiller sur le trésor qui lui a été confié (6. 20). Il devra prêcher et enseigner sans l'aide de l'apôtre. Aussi reçoit-il comme suprêmes commandements de Paul des règles pour le culte (2), pour le ministère (3 et 5). A plusieurs endroits dans les autres chapitres il est fait indirectement allusion aux faux docteurs dont il est question dans 4. 1 ss. L'esprit dit clairement ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως, προσέχοντες πνεύμασιν πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων [2].

Nous avons donc ici aussi un discours d'adieu sous forme d'une lettre où l'apôtre Paul donne à Timothée 1° un enseignement définitif avant sa mort, lequel consiste 2° en recommandations relatives au culte, au ministère et aux faux docteurs, tandis que 3° Paul se donne comme le persécuteur pardonné, modèle de tous les pécheurs et 4° il prédit la venue dans l'Eglise des faux docteurs qui apparaîtront après la mort de l'apôtre.

Dans la seconde lettre à Timothée, par contre, l'apôtre parle clairement de sa mort prochaine, 4. 6-8. Bien que Timothée soit exhorté à se hâter pour rencontrer Paul, les exhortations que contient l'épître témoignent que l'apôtre ne pense pas le revoir. Sa lettre est bien un discours d'adieu. Il y parle souvent de lui-même et se donne comme modèle à Timothée son disciple [3]. Beaucoup plus nettement que 1 Tim.,

[1] Il est possible que cette allusion à Paul soit due à la tradition du martyre commun des deux apôtres à Rome.

[2] Test. Issachar 6. 1 : ὅτι ἐν ἐσχάτοις καιροῖς καταλείψουσιν (cf. Naphtali 8. 1); Dan 5. 4 : ἀποστήσεσθε τοῦ Κυρίου; Naphtali 4. 1 : id.; Gad 8. 2 : ἀποστήσονται τὰ τέκνα ὑμῶν ἀπ' αὐτῶν; Asser 7. 5 : μὴ προσέχοντες τῷ νόμῳ θεοῦ, ἀλλ ἐντολαῖς ἀνθρώπου; Dan 5. 6 (cf. 5. 5) : τὰ πνεύματα τῆς πονηρίας; Juda 23. 1 : ἐξακολουθοῦντες ··· δαίμοσι πλάνης.

[3] 1. 11-14; cf. 2. 2; 2. 8-13; 3. 10-12; 4. 6-8 et 16-18.

cette lettre concerne les faux docteurs, dont la venue est annoncée, mais qui sont en même temps considérés comme étant déjà venus [1]. Le texte le plus important est 3. 1-5 : γίνωσκε ὅτι ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποί· [2] ἔσονται γὰρ οἱ ἄνθρωποι φίλαυτοι, κτλ. Puis vient une description des vices de ces hommes, de leurs méthodes missionnaires importunes et de leur constante recherche qui n'aboutit jamais à la vérité. Ils rappellent Jannes et Jambres qui se sont révoltés contre Moïse, mais ils n'iront pas plus avant. Dans 4. 3-4, il est dit de nouveau : ἔσται γὰρ καιρὸς ὅτε τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας οὐκ ἀνέξονται, ἀλλὰ κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας [3] ἑαυτοῖς ἐπισωρεύσουσιν διδασκάλους κνηθόμενοι τὴν ἀκοήν, καὶ ἀπὸ μὲν τῆς ἀληθείας τὴν ἀκοὴν ἀποστρέψουσιν, ἐπὶ δὲ τοὺς μύθους [4] ἐκτραπήσονται. C'est pour résister à ces faux docteurs que Paul exhorte Timothée à garder ce qu'il a reçu et lui recommande de le transmettre aux fidèles.

Cette lettre est donc elle aussi un discours d'adieu. Elle contient : 1° un enseignement définitif avant la mort de l'apôtre; 2° des exhortations qui 3° placent Timothée en face de Paul comme en face du maître et martyr modèle; 4° une prédiction relative aux faux docteurs, qui sont pourtant parfois décrits comme étant déjà apparus.

Il n'est pas surprenant que le schéma du discours d'adieu que nous avons établi ne soit pas toujours le même du fait que la forme épistolaire exerce naturellement son influence. Chacune des trois lettres du N. T. que nous avons examinée porte naturellement la marque d'une situation particulière qui influe sur la forme du discours d'adieu, de sorte que celle-ci est différente suivant les différentes conditions historiques. Cela est aussi vrai du discours de Paul à Milet. Il convient de remarquer ici que la constatation de l'existence d'un genre ne diminue pas pour autant l'historicité de la scène et des paroles rapportées. Si, consciemment ou non, les hommes utilisent un genre, c'est parce que celui-ci est le cadre naturel d'un contenu donné. En précisant le genre des discours d'adieu, notre but n'est pas de constater l'existence d'une forme d'art qui peut prouver une dépendance littéraire, mais de découvrir une forme et de préciser son contenu pour arriver à une plus profonde compréhension des textes.

Les passages du N. T. examinés ci-dessus se distinguent sur plus d'un point des textes empruntés à la littérature du judaïsme tardif, même des plus ressemblants. Alors que plusieurs de ceux-ci contenaient une prédiction de l'avenir d'Israël, il n'y a ressemblance étroite que

[1] 1. 5; 2. 14-18, 23; 3. 1-9, 13; 4. 3-4; cf. v. 14.

[2] Test. Levi 4. 1 : γίνωσκε ὅτι ποιήσει Κύριος, κτλ. Issachar 6. 1 : Γινώσκετε οὖν, τέκνα μου, ὅτι ἐν ἐσχάτοις καιροῖς καταλείψουσιν; Juda 18. 1 : ἔγνωκα ὅσα κακὰ ποιήσετε ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις; Dan 5. 4 : ὅτι ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις ἀποστήσεσθε; Joseph 18. 10 : Ταῦτα δὲ γενήσεται ἐν καιρῷ αὐτῶν ἐν ἐσχάταις ἡμέραις.

[3] Cf. 2 Pierre 3. 3 : κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι et Jude 18 : κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι.

[4] Cf. évent. Test. Juda 23. 1.

lorsqu'il s'agit d'Israël dans les derniers jours. Ce qui rapproche ces textes de ceux du N. T. c'est leur style apocalyptique. Quand ils font leurs adieux, les personnages de l'A. T., qui sont des figures de l'histoire du salut, jettent un regard sur les derniers temps. Les apôtres, qui sont aussi des figures de l'histoire du salut, font leurs adieux en annonçant ce qui arrivera entre leur mort et la fin du monde. Dans les écrits du judaïsme tardif, on trouve des prophéties relatives d'abord à l'histoire d'Israël, qui est déjà du passé, et ensuite aux derniers jours du monde; cela vient de ce que les autorités du judaïsme tardif étaient les grands hommes de la vieille histoire d'Israël. C'est un trait fréquent de la littérature apocalyptique que, par exemple, Daniel et Enoch prédisent l'histoire déjà vécue avant de se prononcer sur l'avenir. Si les apôtres agissent autrement, c'est parce que leur regard est tourné vers le laps de temps très court qui les sépare du retour du Seigneur. Ils se servent cependant des formules traditionnelles « dans les derniers jours », etc... [1], sans doute parce que les trois lettres étudiées sont écrites quelque temps après la mort des apôtres. Une autre différence, c'est que les écrits du judaïsme tardif suivent le schéma juif traditionnel : chute, châtiment, pénitence, salut, alors que les textes du N. T. annoncent la persécution (Actes 20. 29), les faux docteurs (Actes 20. 30; 1 Tim. 4. 1 ss.; 2 Tim. 3. 1 ss.; 2 Pierre 3. 1 ss., cf. 2) et ne parlent qu'en passant du salut final (Actes 20. 32; 1 Tim. 4. 8, 10, 16; 2 Tim. 4. 1; 2 Pierre 3. 13). Tout cela tient au fait que le judaïsme tardif regrette le grand passé que ces personnages ont vécu. Il se sent faible sans leur direction et leur aide [2]. Mais les textes du N. T. que nous avons analysés dépendent tous de l'idée de Paul que sa mort et son enlèvement au ciel [3] marquent le moment de la venue de l'Antéchrist, soit dans le langage de ces textes [4] sous la forme des faux docteurs [5]. Alors que les Juifs s'attendaient à ce qu'une grande partie du peuple se détournât du Seigneur pour se livrer au péché, dans le N. T. il est question d'hommes qui répandent la fausse doctrine et qui pour cette raison sont considérés comme déchus. On peut dire que c'est la notion chrétienne d'hérésie qui apparaît dans le genre des discours d'adieu. Le départ de l'apôtre marque la venue de l'Antéchrist. L'Eglise orpheline connaît alors des tribulations plus terribles que lorsque Paul était présent. Cette idée ne marque pas seulement les trois textes relatifs à Paul, mais aussi la seconde Epître de Pierre, qui est inauthentique et qui ne pouvait, comme les Pastorales, s'appuyer sur une tradition de l'apôtre à qui elle était attribuée.

[1] 1 Tim. 4. 1; 2 Tim. 3. 1; 2 Pierre 3. 3.

[2] Cela apparaît le plus clairement dans la plainte de Josué au moment du départ de Moïse, Ass. Mosis 11. Cf. aussi note 1, page 158.

[3] A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, 1930, p. 135-138; cf. Cullmann, *op. cit.*, p. 243.

[4] Abstraction faite de Actes 20. 29.

[5] Cf. 1 Jean 2. 18 s.

Ces textes sont-ils les seuls discours d'adieu du N. T. ? Il est certain que le cantique et la prophétie de Siméon dans Luc 2. 25-35 n'en font pas partie. Par contre, Matth. 28. 19-20 est un discours d'adieu. Jésus y parle de lui-même comme de celui à qui toute puissance a été donnée, et en conséquence il donne des commandements à ses disciples [1] et il les bénit. Dans Luc 24. 36-53, nous avons un meilleur exemple de discours d'adieu. Jésus rappelle à ses disciples les paroles qu'il a dites pendant qu'il était avec eux (v. 44). Les disciples doivent être ses témoins sur qui il envoie les promesses de son Père (v. 48-49) [2]. Dans les passages parallèles de l'Evangile de Jean (Jean 20. 19-23), Jésus montre à ses disciples ses mains et son côté et il dit : de même que le Père m'a envoyé, je vous envoie. Puis, il souffle sur eux pour qu'ils reçoivent le Saint-Esprit et la puissance de remettre les péchés et de les retenir. Jésus prononce aussi des paroles d'adieu dans Actes 1. 2 ss., passage dans lequel les apôtres doivent être ses témoins de Jérusalem jusqu'à Rome. Discours d'adieu aussi la parole de Jésus à Pierre dans Jean 21. 15-23, où Jésus lui ordonne de veiller sur les brebis et où il prédit sa mort par le martyre.

Cependant ce n'est pas seulement avant de monter au ciel que Jésus fait un discours d'adieu, mais le dernier soir, quand il est avec ses disciples, avant la passion, se placent les discours d'adieu de Luc 22. 21-38 et Jean 13-17 [3]. Jésus y rappelle la mission aux villes d'Israël (Luc 22. 35). Les disciples sont ceux qui ont persévéré avec lui dans ses épreuves. De même que son Père lui a remis le royaume, Jésus le remet maintenant à ses disciples (v. 29, κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν) [4].

Les discours d'adieu dans l'Evangile de Jean forment avec l'introduction (le lavement de pieds (ch. 13) [5] et la prière sacerdotale (ch. 17), une scène d'adieu, dans laquelle 1° Jésus rassemble ses disciples autour

[1] πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν est sans doute compris par l'évangéliste comme se rapportant à tout ce que Jésus a ordonné à ses disciples comme cela se trouve noté dans son Evangile. Mais on comprend que très tôt dans l'Eglise — et dans les cercles hérétiques — selon ces paroles et selon le genre des discours d'adieu on ait prêté à Jésus une série de recommandations à ses disciples après la Résurrection et avant l'Ascension. Ex. dans *Epistula apostolorum* et *Pistis Sophia* (et peut-être dans *Kerygma Petri*, d'après les deux fragments dans Clém. Alex., *Strom.* VI, 48, 1-2 et 43, 3 (STAHLIN, II, p. 456, 4-11 et 453, 11-15)).

[2] On peut citer aussi la fin inauthentique de Marc (Marc 16. 14 ss.).

[3] Au moment de l'institution de la sainte Cène, une prophétie est prononcée, Matth. 26. 29; Marc 14. 25; Luc 22 15-18 (cf. 1 Cor 11. 26).

[4] Cf. Jean 14. 1-3. — Les adieux du Christ à ses disciples ont aussi laissé des traces dans d'autres passages des Evangiles : les amis de l'époux doivent jeûner lorsque l'époux leur est enlevé Matth. 9. 15 (et parallèles) Vous ne m'aurez pas toujours dit Jésus à l'onction de Béthanie (Matth 26 14; Marc 14. 7); il faut aussi rappeler les discours sur les disciples qui doivent veiller pendant que le Seigneur est absent, il a donné à chacun de ses serviteurs un devoir à remplir (Marc 13. 34; Matth. 25. 14-15 et Luc 19. 12-13).

[5] Les citations faites par STAUFFER *op. cit.*, page 327 : *Testamentum Abraham*, Rec. B, ch. III et Rec. A, ch. III (éd. M. R. JAMES, 1892, *Texts and Studies*, II, 2, p. 107 s. et 79 s.) ne sont pas de vrais parallèles à Jean 13. 5.

de lui avant sa mort [1] pour 2° leur donner un suprême et définitif enseignement. Il s'agit de son départ auprès du Père [2] et de la signification que la séparation d'avec les disciples [3] prend du fait que la mort de Jésus rend possible la venue de l'intercesseur [4]. Celui-ci doit conduire les disciples dans toute la vérité en prenant de ce qui est à Jésus [5]. En outre Jésus s'en va préparer un lieu à ses disciples. Quand cela sera fait, il reviendra les chercher [6]. Jésus s'en va et revient, mais, un passage le montre clairement, cette venue n'est pas son retour à la fin du monde, mais une vision de lui dans la vie de l'Eglise dans le monde [7]. Le commandement que Jésus donne à ses disciples est le commandement d'amour. On les reconnaîtra à ce qu'ils s'aimeront les uns les autres [8]. 3° Dans tout ceci, Jésus se donne comme celui qui a déjà accompli ce que les disciples doivent faire [9]. Mais, 4° le chagrin et la persécution attendent les disciples, chagrin du départ de Jésus et persécution, parce que le monde les hait, comme il a haï Jésus [10]. La venue du Prince de ce monde doit sans doute être mise en relation avec la persécution, bien que les deux allusions à ce sujet soient peu claires [11]. On ne peut s'empêcher de penser ici au motif des discours d'adieu pauliniens indiquant que l'Antéchrist vient quand l'Apôtre meurt. Semblablement le Prince de ce monde vient au moment de la mort de Jésus (12. 31). La persécution est décrite tantôt de manière très concrète : on exclura les disciples des synagogues (16. 2), tantôt comme une prévision de la fin du monde (16. 16-22). L'Eglise doit mener deuil pendant que le monde se réjouit, mais le deuil de l'Eglise se changera en joie, promesse illustrée par l'image de la femme accouchant qui, plus tard, ne se souvient plus de ses douleurs. Ce trait

[1] 13. 1-3; cf. 13. 27; 13. 33; 13. 36-38.

[2] 13. 31-33; 16. 28.

[3] 14. 27-28.

[4] 16. 5-11. De même que la mort de Paul commence le drame eschatologique par la venue de l'antéchrist, de même le départ de Jésus marque que l'intercesseur peut venir.

[5] 14. 16-17, 25-26; 15. 26-27; 16. 12-15.

[6] 14. 1-3.

[7] 14. 18-24

[8] 13 31-35; 15. 9-10, 12-15, 17. Alors que les discours d'adieu de l'A. T. ne contiennent aucune exhortation à l'union entre les vivants, on trouve cette exhortation dans Jubil. 35. 18 ss. et 36. 4-11 (cf. 7. 26). Dans Test. douze Patriarches, on a de nombreuses exhortations à l'amour mutuel : Test. Ruben 6. 9; Siméon 4. 7; Issachar 5 2; Zabulon 8. 5; Dan 5. 3; Gad 4. 2; 6. 1, 3; 7. 7; Joseph 17. 2; Benjamin 3. 3, 4, 5; 8. 1; cf. Jubil. 20. 2. Dans le N. T. rappelons le discours d'adieu de Jésus à la sainte Cène (Luc 22. 24-30), dans lequel il met en garde contre les luttes d'ambition des disciples quant au rang.

[9] Ils devront se laver mutuellement les pieds suivant l'exemple de Jésus, 13. 12-17. Les disciples devront s'aimer les uns les autres, comme Jésus les a aimés, 13. 34, etc.

[10] 15. 18-25; 16. 1-4; 16. 22-33. La dispersion des disciples à Gethsémané est prédite dans 16. 29-32.

[11] 14. 30; 16. 11; cf. 12. 31.

doit désigner les douleurs du Messie (cf. la femme en travail dans Apoc. 12. 1 ss. et les douleurs, Matth. 24. 8). Quand l'Eglise reverra son Seigneur, sa tristesse sera changée en une joie que nul ne pourra lui ravir (16. 22).

Dans l'Evangile de Jean, les discours d'adieu se distinguent du genre des discours d'adieu du N. T. en ce que l'apocalyptique semble avoir perdu de sa force dans le milieu johannique. Jésus rassemble ses disciples pour leur faire ses adieux et leur enseigner ce qui arrivera, mais cet enseignement montre que son départ signifie la venue de l'intercesseur. Du haut du ciel il pourra faire pour eux beaucoup plus que maintenant qu'il est parmi eux. Avec plus de force que personne, Jésus se donne dans l'Evangile de Jean comme modèle à ses disciples [1]. L'annonce des persécutions et probablement aussi de la venue de l'Antéchrist sont toujours là, mais elles ont perdu leur caractère d'événements imminents. De même que Jésus est bien au-dessus des événements, de même l'évangéliste considère les choses de haut. La mort de Jésus, la persécution des disciples, la venue de l'intercesseur, le retour de Jésus venant chercher ses disciples pour les conduire aux demeures célestes semblent faire une seule vision de sorte que les douleurs du Messie, la venue de l'Antéchrist et la grande défection paraissent déjà appartenir au passé. Toute tristesse est changée en joie par la rencontre renouvelée avec le Christ, joie que nul ne pourra ravir aux disciples.

Après cette revue rapide, revenons-en au genre des discours d'adieu pour en dégager quelques traits caractéristiques [2]. Celui qui fait ses adieux rappelle les événements du passé. Ces regards en arrière et les

[1] Windisch, *Paulus und Christus*, 1923 (Unters. z. N. T., 24), p. 170-171, a comparé les discours d'adieu dans Jean 17, Actes 20 et 2 Tim. 4. 6-8, afin de mettre en relief le motif « der Gesandte, der seinen Auftrag in einwandfreier Weise vollbracht und erfüllt weiss » Entre Jean 17 et Actes 20 il y a pourtant la différence essentielle que Jésus parle au Père tandis que Paul parle aux Anciens de la communauté pour leur donner un exemple

[2] Il ne faut pas oublier deux traits moins essentiels Celui qui va mourir donne des ordres pour sa sépulture, Gen. 47. 29-31; Jubil. 35. 20; 36. 2; Test. Juda 26. 3; Issachar 7. 8; Naphtali 9. 1; Gad 8. 3; Asser 8. 1; Joseph 20. 2-3; Benjamin 12. 1. D'autre part, quelques discours d'adieu se placent après un repas : 1 Sam. 11. 15 (il y a sacrifice et là où il y a sacrifice on peut penser qu'il y a aussi repas;) cf. 1 Chr. 29. 22; Jubil. 22. 1-6; cf. 35. 27; Test. Naphtali 1. 2; 1. 4. Parmi les discours d'adieu du N. T. ceux de Luc 22. 14 ss. et Jean 13-17, ont lieu pendant et après le dernier repas de même que Jean 21. 13 s. et la fin inauthentique de Marc, Marc 16. 14 s., placent un repas avant les paroles d'adieu. Ce n'est pas le cas dans Matth. 28 ou dans Actes 1. 22 ss., à moins qu'on ne comprenne συναλιζόμενος au v. 4, comme signifiant « manger », cf. 10. 41 (cf. Lake dans *The Beginnings of Christianity I, The Acts of the Apostles*, vol. IV, p. 4-5). La question de Jésus dans Luc 24. 41 : Avez-vous quelque chose à manger ? n'indique pas non plus que les disciples sont en train de manger. (Klostermann, *Das Markusevangelium*, 2e éd., 1926, p. 193, est de l'avis contraire.) Dans Actes 20 il n'est pas non plus question d'un repas d'adieu.

exhortations qui les accompagnent peuvent répéter des vérités connues de chacun, mais ils peuvent aussi insister sur quelque chose de décisif et de particulièrement nécessaire. Dans l'A. T., c'est l'alliance divine ou les bienfaits de Dieu envers le peuple de l'alliance qui sont rappelés [1]. Ces passages de l'A. T. se retrouvent dans le judaïsme tardif où l'on rappelle les commandements de la loi et le châtiment qui atteint ceux qui désobéissent [2]. Nous avons aussi la parole de Samuel rappelant son irréprochable conduite (1 Sam. 12. 3-5). Baruch lui aussi se donne en exemple (Apoc. Bar. Syr. 84. 1; 86. 1-2) avec des formules qui rappellent celles des lettres de Paul. En outre, les douze Patriarches rappellent l'histoire de leur vie qui doit servir d'avertissement et d'exemple. On peut dire que la littérature du judaïsme tardif contient généralement le rappel de l'alliance et de la loi, du salaire et de la punition, alors que les discours d'adieu du N. T., qui ont quelques parallèles dans l'A. T. et dans le judaïsme, rappellent la vie de celui qui s'en va et les circonstances que les survivants ont vécues avec lui. Sa conduite demeure un exemple, qu'il s'agisse de Jésus ou de ses apôtres [3].

Dans les discours d'adieu de l'A. T., on a le rappel de l'alliance. Celui qui va mourir la transmet à ceux qui resteront après lui. Jacob prend Manassé et Ephraïm pour fils (Gen. 48. 5 ss.). Josué renouvelle l'alliance de Dieu avec le peuple (Jos. 24. 25-27). Salomon est installé à nouveau comme roi (1 Chron. 28. 9-10; 29. 10-19) (alors que 1 Rois 2 ne contient que des conseils politiques). De la même manière, Josué est établi comme successeur de Moïse (Deut. 31. 1-8). Ces traits se retrouvent dans la littérature juive tardive où Moïse établit Josué comme son successeur (Ass. Moïse 1. 6 ss.). Il reçoit aussi les paroles de Moïse et le livre contenant les prophéties d'avenir de Moïse (10. 11). Dans le livre des Jubilés, Abraham bénit Jacob et lui souhaite que Dieu renouvelle son alliance avec lui, car Jacob doit maintenir la maison d'Abraham pour toujours (22. 15, 24). Dans Melchisédèq, Nir est établi comme successeur de Méthusalam dans le sacerdoce (2. 4 ss.) [4].

Mais si le rappel de l'alliance était une tâche facile pour le judaïsme, il en était autrement pour la transmission de celle-ci. Le judaïsme

[1] Gen. 48. 3-4; Jos. 24. 2-13, cf. 17-18; 23. 9-10; 1 Sam. 12. 7-11; 1 Rois 2. 4; 1 Chron. 28. 2-7; 2 Sam. 22. 17 à ch. 23. 5; cf. la vision rétrospective de Moïse dans Deut. 1. 6-8; 2-3; 5; 9 à ch. 10. 11.

[2] Apoc. syr. Bar. 79 ss.; 84. 2-5; 85. 1-3; Jubil. 20. 5; 21. 2-4, 5 ss.; 22. 7-9; Vie d'Adam 32-34; 49; Enoch slave 58. 1-6; 65. 1 s. Esdras récrit la loi qui a été brûlée pour que les hommes trouvent le chemin de Dieu et gagnent la vie éternelle 4 Esdras 14. 18 ss.

[3] Aucun mot particulier ne se rapporte à ce rappel de l'alliance de Dieu ou de la vie du mourant. μνημονεύω est employé dans Jean 15. 20; Actes 20. 31; cf. 20. 35.

[4] Le seul parallèle du N. T. est la parole de Jésus sur la croix, Jean 19. 26, qui décide que sa mère sera celle du disciple bien-aimé. Ce passage n'est pourtant un parallèle que si par exemple, avec Bultmann, on identifie le disciple et Marie avec le pagano-christianisme et le judéo-christianisme, ce qui n'est pas vraisemblable.

aimait, en effet, donner des exhortations morales. On le voit dans les discours d'adieu. La transmission de l'alliance divine, par contre, qui appartenait à l'histoire ancienne du peuple, n'est plus une réalité. Le christianisme, par contre, sait que quelques-uns façonnent l'histoire du salut, non seulement le Messie, mais d'autres aussi, comme Simon, appelé Pierre, et Paul, apôtre de Jésus-Christ. Si l'on demande ce que Jésus et les apôtres transmettent à ceux qu'ils vont quitter, on voit que Jésus fait de ses disciples les plus proches des témoins et qu'il les envoie par le monde (Matth. 28. 18-20; cf. Marc 16. 14-18; Luc 24. 33-53; Jean 15. 27; 20. 19-23; Actes 1. 2 ss.). Dans l'Evangile de Jean, Jésus, dans un discours d'adieu, établit Pierre comme le berger de ses brebis (Jean 21. 15-23).

Dans les quatre discours d'adieu qui formaient notre point de départ, nous avons vu que Paul recommande aux Anciens d'Ephèse de veiller sur le troupeau, pendant que dans 1 et 2 Tim. il donne des instructions relatives au ministère [1]. On pouvait penser que la mort des apôtres, qui marque pour l'Eglise le moment décisif, est aussi celui de l'institution du ministère. Dans 1 Clém. 42-44, il est rapporté comment les Anciens sont installés par les apôtres et comment, à la mort des Anciens, les apôtres ont veillé à ce que d'autres reprennent leurs charges. Les Actes de Thomas racontent comment l'apôtre, au moment de prendre congé du monde, établit Sifor comme Ancien et Juzanes comme diacre avant d'aller mourir dans les montagnes (*Acta apostolorum apocrypha*, éd. Lipsius-Bonnet, II, 2, p. 284, 12 à 285, 9 [2]. Par contre, les Anciens d'Ephèse, de même que Timothée, ont été longtemps en fonctions, mais maintenant ils vont être seuls [3].

Cependant, nous touchons ici à un point qui témoigne d'un profond changement. La mort des apôtres marque la venue de l'Antéchrist. Telle était la pensée de l'Eglise primitive. La mort des apôtres marque l'apparition de l'hérésie. C'est pourquoi il faut se réunir autour du ministère. Telle est la nouvelle version. Ce rapport entre la lutte contre l'hérésie et le ministère apparaît dans les Lettres d'Ignace qui n'appar-

[1] Pas de mot spécial non plus sur les ordonnances de celui qui va mourir ἐντέλλομαι qui est employé dans Gen. 50. 12 A et Tob. 14. 3 S et dans plusieurs passages du Deut. se retrouve dans les discours d'adieu du N. T., Matth. 28. 20; cf. Marc 13. 34; Jean 15. 14, 17; Actes 1. 2; cf. Hébr. 11. 22; cf. l'emploi de ἐντολή dans Jean 13. 34; 14. 21; 15. 12.

[2] On pourrait aussi comprendre Matth. 16. 17 s. comme une parole du Ressuscité. C'est ainsi que Schahrastâni l'a fait, quand il écrit (cité d'après Windisch, *op. cit.*, p. 294) : « Aber nachdem er (sc. le Christ) getötet und gekreuzigt war, kam er herab, und es sah ihn Simon der Fels, und er sprach mit ihm und übertrug ihm die Gewalt, dann verliess er die Welt und stieg gen Himmel, und Simon der Fels war sein Stellvertreter », etc. Stauffer, *op. cit.*, p. 329, comprend aussi Luc 22. 31 s. de l'établissement d'un successeur.

[3] Les Pastorales ne présentent pas non plus les ordonnances au sujet du ministère comme si elles contenaient un élément nouveau, mais elles sont l'annonce d'un programme pour la direction de l'Eglise, et montrent que les lettres sont inauthentiques.

tiennent pas au genre des discours d'adieu, bien qu'elles soient le dernier salut d'un condamné à mort allant au martyre [1]. Hérésie et ministère sont aussi les thèmes essentiels des lettres, mais les quelques traits qui rappellent le genre des discours d'adieu sont dus à la profonde connaissance qu'Ignace avait des lettres de Paul et aux allusions sous-entendues qu'il y fait [2].

L'apôtre s'en va et il exhorte ceux qui seuls doivent diriger leur ministère. Cependant le ministère est vieux dans l'Eglise, où il a existé à côté des apôtres et ne change pas à leur mort. Ce n'est que plus tard, quand on eut oublié la haute vocation des apôtres, qu'on a fait des évêques leurs successeurs.

[1] Bien qu'Ignace exhorte et que ses paroles se rapportent à l'hérésie qui menace en Asie Mineure et au ministère, il ne se donne pas lui-même en exemple Au contraire, il insiste sur le fait qu'il n'a pas le droit d'exhorter (Ephés. 3. 1; cf. 8. 1 et 9. 2; 12; Trall. 3. 3). Il ne prédit pas non plus les événements qui surviendront dans les derniers temps ou après sa mort.

[2] Cf. p. ex. JOHN KNOX, *Philemon among the Letters of Paul*, Chicago, 1935, p. 51 s. — Dans la période suivante on a aussi des paroles d'adieu mais pas de discours d'adieu au sens strict du terme. Sur les discours d'adieu attribués à Jésus, cf. note 1, p. 165. Pour ce qui concerne les apôtres on a les paroles d'adieu de Pierre dans *Martyrium Petri*, 7 ss. (LIPSIUS-BONNET, I, 88, 16 ss.), où il rappelle les miracles qu'il a faits (I, 90, 12-13) et souligne que ce sont ses dernières paroles (I, 92, 8-10; 94, 2-3), mais ce n'est pas un discours d'adieu. Par contre, l'apôtre André fait un discours (*Ex actis Andreae*, 15 ss. (II, 1, p. 44, 4 ss.) où, au § 16, on a à la fois ἐντέλλομαι,, μνημονεύοντες et παρέδωκα). Cependant ce discours n'est pas un vrai parallèle des discours d'adieu du N. T., puisqu'il ne contient pas de prédictions (si l'on ne considère pas § 17, p. 44, 33-35 comme une prophétie). Les paroles d'adieu de l'apôtre Thomas ne peuvent pas non plus être rangées au nombre des discours d'adieu (*Acta Thomae*, 159 ss. (II, 2, p. 269 ss.))

Vie en Christ et éthique sociale dans l'Epître à Philémon

PAR

THÉO PREISS

CES QUELQUES pages ne veulent pas examiner une fois de plus les aspects classiques du problème que pose le billet de l'apôtre Paul à Philémon. Qu'il ait été écrit d'Ephèse, de Césarée ou de Rome importe certes pour préciser la biographie de Paul et la place exacte de l'Epître aux Colossiens, mais assez peu pour la compréhension de notre billet.

On s'accorde unanimement, aujourd'hui, à voir dans ces quelques lignes une petite merveille où Paul se livre tout entier. M. Goguel estime que ce billet est « peut-être, au point de vue du style, la meilleure des Epîtres de Paul, véritable chef-d'œuvre de tact et de cœur » [1].

En la déclarant inauthentique parce que la situation de Paul y serait trop « romanesque », l'école de Tubingue a été aussi platement intellectualiste et dogmatique que Jérôme, Chrysostome et Théodore de Mopsueste quand ils doutèrent de son caractère inspiré. On peut se demander, il est vrai, pour quelle raison ce billet a bien pu être conservé et lu au culte avec les grandes épîtres de l'apôtre. Quel était son intérêt dogmatique ? N'a-t-il été conservé que par raccroc, en quelque sorte porté par l'Epître aux Colossiens, jusqu'à ce que s'affirmât une vénération pour l'apôtre Paul désireuse de conserver précieusement tout ce qui restait de sa main ? C'est possible. Mais il se peut aussi que l'on ait conservé et lu ce billet dans les Eglises pour un motif plus précis : soit parce que l'on sentait plus ou moins que l'on avait là un modèle incomparable de direction spirituelle, de tact et d'amour, soit parce qu'on y goûtait la manière si neuve et si lumineuse dont Paul aborde et résout une affaire délicate entre un maître et un esclave chrétiens — à moins que ce fût, enfin, pour tous ces motifs entremêlés.

Quoi qu'il en soit, la présence dans le Nouveau Testament de ce billet doublement personnel — du côté du destinataire comme du

[1] *Introd. au N. T.*, t. IV, p. 423.

côté de l'expéditeur — traduit et souligne le fait que le Nouveau Testament n'a pas voulu être, dans l'esprit de ses auteurs, un Coran de doctrines et de prescriptions impersonnelles. Que de fois les chrétiens, et plus encore ceux qui vivent à la périphérie de l'Eglise, ne demandent-ils pas à l'Ecriture de leur servir de code de la route ou du moins de grammaire pour leurs décisions sociales et politiques ! La Bible est décidément une grammaire bien peu maniable; elle est d'ailleurs néfaste quand on la prend pour un code.

Ce qui apparaît de prime abord comme une faiblesse a été et demeure probablement pour l'avenir sa force et sa grandeur. Aucun programme général, si beau et pratique soit-il, ne réalisera jamais ce qu'annonce l'évangile : les cieux nouveaux et la terre nouvelle où la justice habitera. *Theologia viatorum, ethica viatorum.* L'évangile pénètre les systèmes et les civilisations, il ne s'y enferme pas. Surtout il est plus réaliste que tous les idéalismes et les prétendus réalismes politiques : il s'en prend au nœud même des problèmes, au cœur de l'homme et aux relations personnelles. L'espérance chrétienne a eu ceci de particulier, tant qu'elle ne s'est pas laissé contaminer par les spéculations apocalyptiques ou évolutionnistes, que l'attente de l'avenir glorieux, loin de détourner le chrétien de l'instant présent où il rencontre son prochain, l'y ramène sans cesse comme au seul lieu où il est libre de faire quelque chose (Matth. 25. 31-46). Par ailleurs la pensée authentiquement chrétienne ne canonise aucun ordre social définitif dans ce monde dont la structure passe. La distance chrétienne à l'égard de ce monde a rendu possible une action à long terme et plus révolutionnaire. Le chrétien ne colle pas à l'immédiat, il colle au réel.

C'est précisément ce caractère si personnel et concret qui fait le prix du billet à Philémon. En donnant moins, il donne peut-être plus qu'un traité de morale sociale. Ne prenons pas, au reste, ce billet personnel pour une lettre privée. On n'a pas assez vu, et nous en devons la remarque à Lohmeyer [1], que ce billet, qui traite pourtant d'une question fort délicate et ne regarde strictement que Philémon (en langage moderne c'est un cas de tact et de secret professionnel par excellence), commence et finit en *épître* et associe à Paul Timothée, à Philémon toute l'Eglise qui s'assemble en sa maison. Il y a là plus qu'un formalisme épistolaire. La raison profonde de ce fait formel, c'est que dans le corps du Christ les affaires personnelles ne sont plus privées. Inversement on pourrait montrer que dans ses pages les plus collectives et les plus impersonnelles, Paul reste très personnel : le cloisonnement qui coupe l'existence en vie privée secrète et en vie collective anonyme est rejeté avec l'ancien éon; le monde nouveau qui déjà s'annonce dans le corps du Christ est à la fois personnel et communautaire.

[1] Dont le commentaire à Philémon nous paraît suggestif et riche entre tous : *Kommentar H. A. W. Meyer, Phil. Kol. Philemon*, Göttingen, 1930, p. 171-192.

Aussi notre billet est-il plus riche en indications théologiques qu'on ne le croit d'ordinaire. Les commentateurs relèvent fort bien l'autorité, le tact, l'amour de Paul. On a raison d'y retrouver tout le cœur de l'apôtre. Mais notre distinction habituelle entre vie privée et théologie correspond-elle encore à une réalité chez Paul ? Son autorité, son tact diplomatique, son amour, et jusqu'à son humour, tout cela procède et est pénétré d'une pensée précise : toute cette affaire, Paul la voit, la vit et la tranche ici ἐν Χριστῷ.

La formule n'est pas plus fréquente que dans les grandes épîtres : trois fois « en Christ » (v. 8, 20, 23), deux fois ἐν Κυρίῳ (v. 16 et 20), une fois εἰς Χριστὸν (v. 6). Mais elle surgit aux articulations essentielles, trois fois dans les versets 16 à 20, où l'apôtre dit le fond de sa pensée. Par ailleurs ce billet abonde en formules juridiques et commerciales comme « à ta place », v. 13, ... « afin que tu l'aies *reçu* éternellement », v. 15, « inscris-le à mon compte... je payerai », v. 19, « sans ton consentement », v. 14, ... « si tu me tiens pour associé, reçois-le comme moi-même », v. 17. Nous retrouvons là comme ailleurs, mais sous une forme assez inattendue, et bien entremêlés, les deux langages de la pensée paulinienne : le langage mystique et le langage juridique. Quel est leur lien ? On voit rebondir la question classique : lequel des deux exprime le cœur de sa pensée ?

Il n'est nullement question ici de la justification. Les formules juridiques expriment plutôt une certaine situation entre Paul, Onésime et Philémon, tout un circuit de relations qui semblent être à la fois juridiques et mystiques. Essayons de préciser ce tissu de relations. Il apparaîtra mieux si nous dessinons d'abord la situation juridique selon le droit humain.

L'esclave Onésime s'est enfui de chez son maître. Il se peut que le vaurien ait laissé traîner ses doigts dans la caisse; de toute façon, il doit à présent à son maître tout le travail non fourni, ou, s'il travaillait au dehors, la part de salaire due au maître. Comment a-t-il trouvé Paul ? Peut-être par hasard ? S'il avait été pris dans une rafle par un de ces redoutables commandos de prise d'esclaves et avait fortuitement rencontré Paul en prison, on ne verrait pas du tout comment Paul pourrait disposer de lui aussi librement qu'il le fait. Un esclave repris était châtié, et durement, et renvoyé à son maître. S'il s'était réfugié dans un sanctuaire ayant droit d'asile selon le droit officiel ou la coutume, et refusait de retourner chez son maître, il était revendu à un autre [1]. Cette deuxième supposition est également exclue.

Le plus plausible est encore d'admettre qu'Onésime, ayant entendu parler de Paul dans la maison de son maître, l'aura rejoint après sa fuite sans avoir été arrêté. La vie était redoutable aux esclaves en fuite. S'il n'y a plus ni esclave ni maître, celui qui fut l'initiateur de Philémon ne pourra qu'intercéder...

[1] PAULY-WISSOWA, *Realenzyklopedie der klass. Altertumswiss.*, article « Sklaven ».

Lohmeyer suggère au surplus qu'Onésime aura agi selon la coutume très répandue, en particulier en Asie Mineure, du droit d'asile. Un esclave excédé pouvait se réfugier dans certains sanctuaires comme le Théseion d'Athènes, le temple d'Artémis à Ephèse. Selon le droit et la coutume l'esclave est protégé par le dieu. En revanche, il s'est consacré l'esclave de ce dieu pour un temps variable. Onésime a pu avoir l'idée de se mettre auprès de Paul sous la protection de ce dieu qui lie aussi Philémon.

L'hypothèse est séduisante, et assez plausible. Mais ce n'est qu'une hypothèse. Elle permettrait de préciser encore plus cet arrière-plan juridico-religieux qui, de toute façon, est là. Ce qui est plus sûr et plus important, c'est qu'en renvoyant Onésime avec cette lettre, Paul se conforme au droit de l'époque. Quiconque garde auprès de lui un esclave fugitif se fait complice d'une grave infraction de droit privé. Il doit au propriétaire la valeur de chaque journée de travail perdue. C'est à quoi Paul s'engage formellement : « Porte-le à mon compte, ... je payerai. » Jusqu'ici l'attitude de Paul est strictement normale.

Mais que quelqu'un se mêle d'intervenir dans le droit de propriété d'un maître envers son esclave est proprement inconcevable. Or, c'est ce que Paul fait avec une autorité tranquille, souriante, mais très ferme et souveraine. On peut discuter de la question de savoir si Paul demande l'affranchissement officiel et régulier d'Onésime. Lohmeyer, contre la plupart des auteurs, pense que oui. Je n'en suis pas aussi sûr. Mais ce qu'il est difficile de contester, c'est que Paul entend et laisse entendre avec toute la clarté nécessaire qu'il s'attend à voir Onésime renvoyé auprès de lui pour le service de l'évangile. Après tout, que cet esclave soit règlementairement affranchi ou non, cela importe peut-être moins encore aux yeux de Paul que dans ses exhortations aux esclaves de 1 Cor. 7. Paul n'envisage pas sérieusement que Philémon réinstalle Onésime dans son travail d'esclave domestique ou d'esclave d'entreprise. Il n'est pas question comme dans 1 Cor. 7 d'inviter l'esclave à rester dans l'état où il se trouve. Paul écrit certes : « Je te le renvoie, lui, c'est-à-dire mes entrailles », mais il n'écrit pas : « Reçois-le à nouveau ». Toutes les expressions que Paul emploie disent avec la netteté désirable que Philémon reçoit, non le vieil Onésime vaurien, mais « mon enfant à moi que j'ai engendré dans les chaînes ». Paul précise enfin : « Reçois-le comme moi-même. » L'idée de renvoi est réduite à sa portée spatiale et se trouve dominée par celle qu'Onésime est l'*envoyé* de Paul auprès de Philémon, envoyé en qui il entend être réellement présent.

Nous touchons ici à la catégorie juive et chrétienne de l'« envoyé ». Dans le Talmud, on lit une dizaine de fois le principe de droit : « l'envoyé (*shaliakh*) est comme celui qui l'envoie ». Le mandataire, le plénipotentiaire est réellement revêtu de l'autorité de son maître. Paul a envoyé Onésime avec Tychique auprès de l'Eglise de Colosse, il est « frère fidèle et bien-aimé, et de parmi vous » (Col 4. 9). Onésime

est donc déjà en quelque mesure, quoique à titre d'adjoint de Tychique, probablement, l'ἀπόστολος de Paul auprès de l'Eglise. Ne va-t-il pas l'être encore plus particulièrement auprès de Philémon ?

Il n'y a pas lieu d'étudier ici de plus près la notion juive du *shaliakh* et son rôle dans la genèse de l'idée chrétienne de l'apôtre [1]. Qu'il suffise de souligner l'allure de mystique juridique que prend la notion d'envoyé dans la pensée de Jésus [2]. « Envoyé » et substitution semblent avoir été pour Jésus des catégories fondamentales. Sur ce point, sa pensée n'est peut-être, en un sens, que la puissante et prodigieusement simple concentration d'éléments classiques de la pensée juive. C'est là aussi qu'il faut probablement chercher, dans le Fils de l'Homme ou véritable Adam mystérieusement présent dans ses envoyés, l'origine et le cœur de la doctrine paulinienne, si riche et aux résonances si profondes, de la vie en Christ et du corps de Christ. Il serait bien étrange qu'en écrivant les mots « reçois-le comme moi-même », Paul n'ait eu dans l'esprit que le principe de droit juif. La formule a certainement une autre profondeur. Celui qui a écrit 2 Cor. 5. 16-20 n'a pu y mettre moins que sa certitude que, de même que Christ s'est identifié aux fils d'Adam par un mystérieux échange de leur péché contre sa justice, chacun des membres de son corps se donne et s'identifie totalement aux autres.

Dès lors, la question de savoir si oui ou non Onésime est vraiment ici le *shaliakh* de Paul devient fort secondaire. Car la présence mystique du Christ dans les siens déborde précisément la catégorie des envoyés. Une parole de Jésus est ici décisive : Qui reçoit un enfant reçoit, tout autant que celui qui reçoit un de ses apôtres, le Fils de l'homme lui-même (Marc 9. 37; Matth. 10. 40). Vêtir un misérable, c'est vêtir le Fils de l'Homme dans l'un des petits d'entre ses fréres (Matth. 25. 40). Il reste toutefois que le Christ est particulièrement présent dans ses envoyés, ses apôtres, et même dans les occasionnels « apôtres des Eglises » de 2 Cor. 8. 23. Ces délégués des Eglises chargés de porter la collecte à Jérusalem sont appelés apôtres (*shelikhin*) selon l'usage juif. Mais Paul spécifie, avec les mots « gloire du Christ », que l'envoyé d'une Eglise n'est pas seulement un mandataire au sens juridique et profane; pour ceux qui le reçoivent, le chef du corps est présent en lui avec toute sa gloire, sa divine *shekinah*. La Didachè elle aussi ordonne (4. 1) d'honorer « comme le Seigneur celui qui t'annonce la Parole. Car là où la Seigneurie est proclamée, là est le Seigneur ».

Pour justifier la liberté qu'il prend, l'apôtre se prévaut ici de l'autorité du Christ lui-même. Il est son ambassadeur, son πρεσβευτής. On sait qu'au v. 9, le texte donne πρεσβύτης, vieillard. Bentley et d'autres ont conjecturé qu'il faut lire « ambassadeur » et ajouter

[1] Voir Rengstorf, article Ἀπόστολος in Kittel, *Theol. W. z. N. T.*

[2] Th. Preiss, « Le mystère du Fils de l'Homme », in *Dieu vivant*, n° 8, 1946, p. 27.

l'epsilon. Cette conjecture est superflue : Lightfoot et Lohmeyer ont établi qu'un bon nombre de textes allant des LXX jusqu'à Eusèbe emploient un mot pour l'autre. Théophylacte enfin entend dans « vieillard » les deux sens. En somme, Ephés. 6. 20 explique fort bien notre texte : « ... pour lequel je fais fonction d'ambassadeur dans les chaînes » (cf. aussi 2 Cor. 5. 20). Le contexte et ces parallèles montrent suffisamment que Paul invoque ici son autorité d'ambassadeur. Au surplus, ses souffrances pour son maître attestent l'authenticité de sa communion avec lui, et de son autorité. Bref, Paul veut mettre le maximum de poids dans les formules où il s'identifie à Onésime.

Mais faut-il vraiment prendre ces formules au sens fort ? Paul s'est-il à ce point identifié à Onésime ? N'est-ce pas une hyperbole rhétorique ? Remarquons que, inversement, Paul considère comme tout naturel qu'Onésime, en revenant auprès de lui, le serve en lieu et place de son maître (v. 13). Paul suit toujours le même principe : l'envoyé est *réellement* comme celui qui l'envoie. Onésime est auprès de Paul le représentant de Philémon, il va l'être aussi en sens inverse. Surtout Paul s'est si bien identifié à son « enfant » qu'il assume pleinement ses dettes. En droit romain et hellénistique, le père est le garant financier et paye les dettes de l'enfant. Avec un sourire enjoué, Paul trace de sa main l'*intercessio* commerciale usuelle : « Porte-le à mon compte... moi je payerai ». Et avec une pointe de douce ironie il ajoute en passant « pour ne pas te dire que tu te dois toi-même à moi ». Que pèse la dette d'Onésime en regard de cette dette éternelle ?

Il est clair que cette singulière comptabilité théologique procède tout droit de la rémission de toutes leurs dettes dont vivent les membres de l'Eglise. On a pu admettre que notre billet présuppose [1] comme arrière-plan la parabole du débiteur impitoyable. Entre membres du corps du Christ se poursuit un échange de biens spirituels et matériels (Rom. 15. 27, 1 Cor. 9. 11) où l'on se donne soi-même au Seigneur et aux frères 2 Cor. 8. 5. Cette κοινωνία, cette communion, cette participation est à la fois très mystique et très pratique [2]. Surtout cette vie concrète en Christ n'est qu'une conséquence de la rémission des péchés et de la justification. Sans vergogne, Paul aboutit aux formules commerciales : « Si tu me tiens pour *associé*, reçois-le comme moi-même » (v. 17).

Comment vont interférer la situation juridique humaine et cette situation nouvelle de la vie en Christ ?

Paul a droit, en principe, aux services illimités de Philémon. Déjà dans la coutume juive, le disciple devait à son maître les services d'un esclave. A fortiori Philémon, converti, initié par Paul, lui sera-t-il redevable d'être à présent un affranchi du Seigneur ! Mais alors, pour-

[1] THORNTON, *The common life in the Body of Christ*, p. 43.

[2] Cf. Barnabas 19. 8 : « Tu auras tout en commun avec ton prochain et n'appelleras rien ta propriété. Car si vous êtes communiants dans ce qui est incorruptible, combien plus dans les choses corruptibles ! »

quoi Paul va-t-il se plier, avec un fin sourire et pourtant avec le plus grand sérieux, à la règle juridique de cette « intercession privée » ? Humour qui est certes d'abord une forme très délicate de tact et d'amour et qui va du même coup emporter doucement l'assentiment et décrisper les velléités de ressentiment du maître, mais aussi fierté souveraine où s'affirme toute la liberté chrétienne de l'apôtre. Cette attitude rappelle singulièrement celle de Jésus dans l'épisode (authentique ou non) de la didrachme Matth. 17. 24-27. Paul se soumet au droit humain par amour, dans la mesure où il peut exprimer et son amour et sa liberté. Il signe sa caution. Il n'exige aucun droit. L'apôtre n'est-il pas, comme son maître, l'esclave de tous ? (1 Cor. 9. 19-23; 2 Cor. 4. 5). Dans le corps du Christ chacun sert l'autre (Gal. 5. 13). Onésime va servir le Seigneur en aidant l'apôtre. En même temps, renvoyé par son maître auprès de Paul, il permettra à Philémon de mieux servir. Philémon ne peut voir là qu'une magnifique possibilité d'être par delà l'espace auprès de l'apôtre et plus directement au service de l'évangile. Onésime sera donc en sens inverse « l'envoyé » de Philémon. Bien plus, en le donnant librement au service du Seigneur, Philémon va précisément le posséder à jamais. La formule « afin que tu l'aies reçu éternellement » (v. 15) [1] a comme dans Phil. 4. 18 le sens commercial d'« accuser réception », « avoir pour de bon ». Dans l'ordre nouveau en Christ on ne possède que ce que l'on a donné. Rien ne permet de penser que Paul envisage qu'Onésime reste auprès de Philémon en reprenant son ancien travail. Il compte fermement le revoir bientôt comme collaborateur. Les formules dont il use sont d'autant plus significatives : « non plus comme esclave, mais comme plus qu'esclave, comme frère bien-aimé; très particulièrement pour moi, combien plus pour toi, et dans la chair et dans le Seigneur » (v. 16). Cette dernière précision « ... *et dans la chair* et dans le Seigneur » est particulièrement significative. Lietzmann traduit, à propos de Rom. 8. 11 : « et comme homme et comme chrétien ». Elle vient rendre impossible cette éthique sociale dualiste que l'on croit trop souvent lire dans les exhortations des épîtres. Si Paul avait voulu faire réintégrer Onésime dans un ordre social auquel il ne faut pas toucher, s'il avait juxtaposé la vie en Christ à un « ordre de création », et l'amour à la justice civile, il aurait écrit quelque chose comme : « Mon cher Philémon, dans le Seigneur vous êtes un, et frères; dans la vie, dans la chair vous restez chacun à sa place dans l'ordre social ». Surtout Paul aurait respecté le droit de propriété du maître sur l'esclave. En fait, Paul ne juxtapose pas du tout : la fraternité, l'unité en Christ s'empare plutôt de cette relation maître-esclave, la brise et l'accomplit sur un tout autre plan. Onésime sera considéré non seulement comme un égal, un autre membre de l'Eglise, il sera membre de la famille de Philémon, il sera pleinement frère. Il ne

[1] DEISSMANN, *Licht vom Osten* [4], p. 88.

reste donc aucune marge de paternalisme : ce sera une totale fraternité [1].

On cherche en vain dans le N. T. une condamnation de principe de l'esclavage. Se lancer dans de telles proclamations gratuites eût été ridicule. « ... pour abolir l'esclavage, il eût fallu bouleverser toutes les institutions, détruire la cité » [2].

En attendant, Paul ne souffle mot de la question de l'affranchissement d'Onésime. Est-ce parce que le problème est comme dans 1 Cor. 7 relativisé au point d'être à peu près indifférent ? Ou Paul veut-il seulement laisser à Philémon le soin d'imaginer et de faire spontanément ce qui réjouira le plus le cœur de Paul en Christ ? Tout en penchant vers cette dernière explication, je crois devoir laisser ce problème en suspens.

Quoi qu'il en soit, notre billet nous montre que les exhortations bien connues de 1 Cor. 7 et d'ailleurs sont loin de nous donner toute la pensée et la pratique de l'apôtre. On voit ici la vie en Christ pénétrer plus nettement, plus profondément qu'ailleurs dans un problème d'éthique sociale. Le fait que ce cas particulier ne peut guère être extrapolé et généralisé ne nous autorise pas à voir là une profondeur de pénétration exceptionnelle. La richesse et le caractère très positif et concret de l'éthique sociale de Paul sont dans une large mesure masqués par la nécessité où il se trouvait de réprimer des abus et d'être plutôt négatif. Ainsi les passages relatifs aux esclaves dans la littérature chrétienne primitive souffrent à peu près tous d'être partiels et unilatéraux. Il fallait constamment réagir contre les plus grossières confusions entre la liberté chrétienne et un anarchisme paresseux. En 112 ou 117, Ignace écrit à Polycarpe 4. 3 « Qu'ils s'appliquent à leur service avec encore plus de zèle, pour la gloire de Dieu, afin d'obtenir de lui la vraie liberté. Qu'ils ne soient pas trop impatients d'être affranchis aux frais de la communauté : ce serait se montrer esclaves de leurs propres désirs. » Voilà qui prouve que, dans certains cas au moins, les Eglises rachetaient des membres esclaves aux frais de la communauté. On imagine les abus, les candidats affluant au baptême...

Prendre ces exhortations nécessairement assez unilatérales pour une règle générale et passe-partout de morale sociale, ce fut une grave aberration. Le Nouveau Testament n'est pas révolutionnaire au sens moderne; mais il est encore moins conservateur : tout ordre social est en fait déboulonné, et passe avec la structure de ce monde.

D'autre part ces quelques lignes de Paul à Philémon font bien apparaître ce tissu de situations nouvelles et ce circuit de relations

[1] Comme une apologétique facile croit bien faire de souligner la cruauté du monde antique, il y a lieu de rappeler des déclarations comme celle de Pline qui insiste pour que l'on voie dans l'esclave non un outil, mais un « frère serviteur ». Il va de soi que la formule, si belle soit-elle, doit être distinguée avec soin de la pensée paulinienne.

[2] G. Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne*, Paris, Alcan, 1920, p. 264.

nouvelles qui constituent la vie en Christ, la vie de l'Eglise. L'éthique paulinienne procède, non d'une loi, de principes, mais de ce circuit d'amour du monde nouveau venu faire irruption dans l'ancien. Mais ce circuit d'amour n'a rien de vague et de sentimental. Il ne s'agit pas, dans la vie en Christ, d'une « sphère vitale » (Deissmann), d'un mysticisme diffus. D'une part, cette vie mystique jaillit tout droit de la rémission des péchés, de la justification, dont elle n'est après tout qu'une autre expression. D'autre part, elle aboutit aussitôt à une « technique de coopération chrétienne » (Thornton, p. 39) fort précise qui ne craint aucunement les termes d'affaires les plus quotidiens et les plus profanes. Si cette éthique peut réaliser ce singulier tour de force d'être à la fois si juridique, si mystique et si concrète, c'est qu'elle est, avec une belle rigueur, profondément christocentrique. Elle ne cherche qu'à traduire dans la vie quotidienne le fait inouï qu'en Christ Jésus tous sont *un seul* : en lui il n'y a plus ni esclave ni libre (Gal. 3. 28). Toutefois cette unité se traduit, non pas par une uniformisation, mais par un tact, un respect constant envers l'autre. Avec quel soin Paul ménage la liberté de Philémon !

On retrouverait le même tact, la même autorité, le même respect de la liberté des autres dans bien des passages des épîtres, mais plus particulièrement dans 2 Cor. 8-9, où Paul aborde la question si délicate de la collecte. Là encore sa pensée directrice est la communion avec celui qui s'est fait pauvre pour nous enrichir. Jusque dans les viles questions de propriété et d'argent et au cœur même du règne de Mammon, l'apôtre dresse des signes de la victoire du nouvel Homme.

Origène et l'exégèse trinitaire du Psaume 50. 12-14

PAR

HENRI-CHARLES PUECH

UN CERTAIN nombre d'auteurs médiévaux — par exemple, et pour ne pas aller au delà du XIIe siècle, Walafrid Strabo, Haymo d'Halberstadt, saint Bruno, saint Bernard, Pierre Lombard ou Gerhoh de Reichersberg [1] — se plaisent à découvrir une allusion à la Trinité ou aux trois Personnes trinitaires dans les versets 12-14 du Psaume 50 (51), soit, selon la Vulgate :

12 *Cor mundum crea in me, Deus :*
et spiritum rectum innoua in uisceribus meis.

13 *Ne proicias me a facie tua :*
et spiritum sanctum tuum ne auferas a me.

14 *Redde mihi laetitiam salutaris tui :*
et spiritu principali confirma me.

[1] WALAFRID STRABO, *Glossa ordinaria, Lib. Psalm., P. L.* (= *Patrologia Latina* de Migne), CXIII, 919D-920A (Trinité); HAYMO D'HALBERSTADT, *Explanatio in Psalmos, P. L.*, CXVI, 371 B-C (après avoir identifié le *spiritus rectus* avec le Fils, écrit : *Per hoc quod ter ponit Spiritum sanctum* (lire : *sanctam*) *notamus Trinitatem... Spiritus principalis ideo Pater dicitur, quia ab eo procedit Filius, et ab utroque Spiritus Sanctus*); S. BRUNO, *Expositio in Psalmos, P. L.*, CLII, 865 A-866 A (le *spiritus rectus* est le Fils, le *spiritus sanctus* le Saint-Esprit, le *spiritus principalis* le Père); S. BERNARD, *in Festo Pentecostes sermo III*, 5-7, *P. L.* CLXXXIII, 332 B-333 B (*Spiritum Sanctum, ipsum intellige proprio nomine designatum... Spiritum rectum quod ait, Filio potest non inconvenienter aptari, qui nos veterem hominem exuens, novum induit, qui nos renovavit in spiritu mentis nostrae, tanquam in visceribus nostris, ut cogitemus quae recta sunt, ut ambulemus in novitate spiritus, et non in litterae vetustate... Quid igitur restat, nisi ut spiritu principali confirmeris ? Patrem intellige spiritum principalem : non quod major, sed quod solus a nullo, cum ab eo sit Filius, Spiritus Sanctus ab utroque*); PIERRE LOMBARD, *Commentarium in Psalmos, P. L.*, CXCI, 490 C (*Vel ita : Per hoc quod ter dicit Spiritum, notant quidam Trinitatem hic in Deo, qui est spiritus, non corpus ; spiritum rectum Filium dicunt ; Spiritum Sanctum suo nomine intelligunt; per spiritum principalem, Patrem accipiunt*); GERHOH DE REICHERSBERG, *Commentarium in Psalmos, P. L.*, CXCIII, 160 D (*Hic Trinitas expresse ponitur : in Spiritu principali Pater, in Spiritu recto Filius, in Spiritu sancto ipse Spiritus Sanctus accipitur*).

ou, d'après la LXX :

12 Καρδίαν καθαρὰν κτίσον ἐν ἐμοί, ὁ θεός,
καὶ πνεῦμα εὐθὲς ἐγκαίνισον ἐν ἐγκάτοις μου.
13 Μὴ ἀπορρίψῃς με ἀπὸ τοῦ προσώπου σου,
καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου μὴ ἀντανέλῃς ἀπ' ἐμοῦ.
14 Ἀπόδος μοι τὴν ἀγαλλίασιν τοῦ σωτηρίου σου,
καὶ πνεύματι ἡγεμονικῷ στήρισόν με.

David supplie Dieu de renouveler en ses entrailles un « esprit droit », de ne pas retirer de lui « Son esprit saint », de le fortifier ou de l'affermir par un « esprit principal », un esprit recteur et souverain [2]. Des trois « esprits » dont l'assistance, l'action ou la présence intérieure est ainsi successivement implorée, le premier serait — à suivre nos commentateurs — le Fils, agent de toute rénovation spirituelle; le second correspondrait, tout naturellement, au Saint-Esprit; le troisième représenterait le Père, source des autres esprits, principe suprême et inengendré d'où procèdent le Fils et, à la manière qui lui est propre, le Saint-Esprit. En outre, en usant du même substantif *spiritus* pour désigner les trois Hypostases, le psalmiste aurait signifié qu'elles forment une seule réalité substantielle : Dieu, qui, en effet, selon l'Evangile johannique (*Joh.* 4. 24), est en soi « esprit ». Trois Personnes distinctes, mais d'une essence identique, une divinité à la fois une et triple : toute la doctrine trinitaire serait, de la sorte, plus ou moins mystérieusement sous-jacente à la prière inspirée du prophète.

Une telle interprétation n'est ni unanime ni constante. D'autres auteurs de la même époque lui en préfèrent une autre, qui assimile l'« esprit principal » du verset 14 au Saint-Esprit [3] ou — ce qui revient au même — tient qu'il s'agit dans tout le passage du seul Saint-Esprit, différemment qualifié de « droit », de « saint » et de « principal » selon la diversité des grâces qu'il est appelé à dispenser [4]. Et elle est si loin de s'imposer exclusivement à ceux qui l'avancent, que l'un d'entre eux, Pierre Lombard, ne la rapporte que comme l'opinion d'un petit groupe (*quidam*) ou comme l'une des deux exégèses dont le morceau est susceptible, la première revenant précisément à identifier *spiritus principalis* et *Spiritus Sanctus* [5]. Commune à un certain nombre de commentateurs, elle n'en fait pas moins figure d'explication traditionnelle, de legs hérité par l'érudition médiévale de sources plus anciennes. Certaines (saint Augustin ou saint Jérôme, entre autres)

[2] Sur la traduction de רוּחַ נְדִיבָה en πνεῦμα ἡγεμονικόν, ainsi que sur l'origine et le sens du terme ainsi adopté par les LXX, cf. J. Schneider, Πνεῦμα ἡγεμονικόν. *Ein Beitrag zur Pneuma-Lehre der LXX*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, XXXIV, 1935, p. 62-69.

[3] Ps.-Bède le Vénérable, *In Psalmorum librum exegesis*, *P. L.*, XCIII, 153 A; Rémy d'Auxerre, *Enarrationes in Psalmos*, *P. L.*, CXXXI, 401 A.

[4] S. Bruno de Segni, *Expositio in Psalmos*, *P. L.*, CLXIV, 882 B.

[5] Pierre Lombard, *Commentarium in Psalmos*, *P. L.*, CXCI, 490 C (*et Spiritu principali, id est Spiritu Sancto, id est per gratiam Spiritus Sancti*).

sont, d'ailleurs, indiquées par nos auteurs eux-mêmes [6], et il va de soi qu'elles doivent toutes être cherchées du côté de la patristique latine. De fait, si nous remontons au VIe siècle et, de là, au IVe siècle, la signification trinitaire des versets davidiques se retrouve affirmée ou proposée par Cassiodore [7], Arnobe le Jeune [8], saint Augustin [9], saint Jérôme [10] et saint Ambroise [11]. Là encore, là déjà, et pour des raisons plus ou moins analogues fondées sur des citations scripturaires qui peuvent varier d'un auteur à l'autre, les trois « esprits » sont tenus pour relatifs, l'un — l'« esprit droit » — au Fils, l'autre — l'« esprit saint » — au Saint-Esprit, le dernier — l'« esprit principal » — au

[6] Saint Augustin, par Walafrid Strabo; saint Augustin et saint Jérôme, par Pierre Lombard.

[7] *Expositio in Psalterium, in Ps. L*, §§ 11-13, *P. L.*, LXX, 365 B-367 D (*Rectum spiritum dicit, Filium Dei Verbum, de quo in alio Psalmo* (Ps. 44. 7) *commemoratum est :* Virga recta est, virga regni tui... *Sed* ne auferas *posuit; scilicet quia talis ac tanta supplicatio nisi per Spiritum Sanctum non poterat evenire...* Confirma me, *dixit, ne iterum peccem, ne a te animae mutabilitate discedam. Nec incassum putemus, quod vir sanctus et cordis illuminatione radiatus, tertio spiritum nominavit, nisi quia individuae Trinitati devotus, concedi sibi ab ea veniam postulavit. Spiritus enim quantum ad essentiam divinitatis et Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, recte dicitur unus deus.* Suit un développement sur la Trinité, qui renvoie aux traités de saint Hilaire, de saint Ambroise et de saint Augustin et, finalement, au commentaire de saint Jérôme sur le Psaume en question).

[8] *Commentarium in Psalmos*, *P. L.*, LIII, 397 B (*Tertio autem spiritum nominando, Trinitatem in unitate esse perdocuit*).

[9] *Enarratio in Psalmum L*, § 17, *P. L.*, XXXVI, 596 (*Nonnulli intellexerunt hic Trinitatem in Deo ipsum Deum, excepta dispensatione carnis : quoniam scriptum est,* Deus spiritus est (Joh. 4. 24). *Quod enim non est corpus, et tamen est, videtur restare ut spiritus sit. Intelligunt ergo hic nonnulli Trinitatem dictam; in spiritu recto Filium, in spiritu sancto Spiritum Sanctum, in spiritu principali Patrem.*)

[10] *In Epist. ad Galatas*, lib. II, cap. 4, *P. L.*, XXVI, 373 C-D (*Ne autem longum faciam (non enim dialogus, sed commentarius scribitur) de quinquagesimo psalmo tres spiritus nominatos breviter ostendam, propheta dicente :* Cor mundum, etc. *Principalem spiritum, Patrem appellat : quia Filius ex Patre, et non Pater ex Filio; spiritum autem rectum, veritatis atque justitiae, Christum Dominum significat :* Quia Pater omne judicium dedit Filio (Joh. 5. 22), *ut David ait :* Deus, judicium tuum regi da et potentiam tuam filio regis (Ps. 81. 1). *Porro Spiritum Sanctum aperto nomine vocat*); *Breviarium in Psalmos, P. L.*, XXVI, 974 B (*Tu vero qui legis sanctam Scripturam, sanctam hic Trinitatem intellige. Vel* confirma me, *in regno.* Spiritum sanctum : *hoc est, innovando Spiritum Sanctum, hoc est : spiritum prophetiae.* Spiritum principalem, *Patrem;* spiritum rectum, *Filium;* spiritum sanctum, *Spiritum Sanctum*). On ne trouve rien de semblable dans les sermons et commentaires de Jérôme édités par G. Morin dans les parties I, II et III du volume III des *Anecdota Maredsolana* (Maredsous, 1895, 1897 et 1903). L'éditeur signale seulement (vol. III, pars III, p. 152) l'allusion de Cassiodore (*P. L.*, LXX, 367 D) : *Nam et beatus Hieronymus adversus haereticos in hoc psalmo luculenter et breviter de Trinitate disseruit.*

[11] *Apologia prophetae Dauid I*, 15, 73, p. 348, 1-8, éd. C. Schenkl (passage cité ci-après). Cf. également pour le commentaire des versets 12-14 du Psaume 50, *ibid.*, 14, 64-15, 74 (p. 344, 9-p. 348, 21), et *Apologia Dauid altera*, 7, 35 (p. 381, 17-p. 382, 1), où cependant le *spiritus rectus* paraît identifié avec le *Spiritus Sanctus.* La seconde *Apologie* est, d'ailleurs, inauthentique : c'est une compilation qui s'inspire, tout au plus, de l'œuvre de s. Ambroise.

Père, et aussi bien, en certains cas, le commentaire prend-il l'allure d'un exposé théologique du dogme de la Trinité. De même aussi, pareille exégèse, donnée comme partagée par « quelques-uns » (*nonnulli*) ou même, dans le plus ancien témoignage, par « la plupart » des interprètes (*plerique*), n'est pas la seule à prévaloir : on hésite parfois ou on laisse le choix entre elle et telle autre qui, par exemple, entendrait *spiritum rectum* de l'esprit individuel de l'homme [12] et, comme il sera répété au Moyen Age, confondrait l'« esprit principal » avec le Saint-Esprit [13].

Peut-on pousser plus avant, et découvrir à son tour la source — alors première — de la tradition exégétique ainsi représentée par les Pères latins et transmise par eux aux écrivains médiévaux ? La question, à ma connaissance, n'a jamais été résolue ni même, sans doute, posée. On peut deviner pourquoi. En présence de problèmes de ce genre, le critique tend presque automatiquement à en demander la solution à la patristique grecque, à chercher chez tel théologien ou commentateur grec l'origine ou l'amorce des théories des Latins. Or, pour ce qui est de l'interprétation trinitaire des versets 12-14 du Psaume 50, pareille démarche risquait, il y a encore quelque quinze ans, d'être vouée à l'échec : à l'exception d'un texte, passé, semble-t-il, inaperçu, l'ensemble de la documentation dont nous pouvions alors disposer n'offrait, du côté grec, rien qui correspondît à la vue particulière que nous venons de relever chez certains auteurs de langue latine. Les Pères grecs n'étaient certes pas sans offrir du passage considéré des interprétations variées. Tels d'entre eux, sous l'influence du vocabulaire stoïcien et des théories du Portique [14], rapportent au νοῦς humain le πνεῦμα ἡγεμονικόν, principe supérieur, directeur et libre de notre âme, qu'ils identifient en outre au πνεῦμα εὐθές [15]; ou ils voient dans l'« esprit droit » la ὁρμὴ τοῦ λογικοῦ, la tendance ou l'impulsion

[12] S. AMBROISE, *Apologia prophetae Dauid I*, 14, 66, p. 345, 7-13 (*Rectus autem spiritus, qui bene dirigit, qui deducit in uiam rectam; hic est spiritus ueritatis uel certe recta hominis conscientia nullis inflexa peccatis uel spiritus, qui in homine est. Non praetermisimus quid alii sentiant; tamen nobis uidetur ‹quod›, quoniam de mysteriis dicit lectio et futurae gratia renouationis exprimitur, spiritus sancti infusio postulatur*), et, pour l'« esprit principal », 15, 74, p. 348, 17-18 (*Sunt et qui spiritum acceperint hominis, qui in ipso est*). Voir aussi le passage de saint Augustin cité dans la note suivante.

[13] S. AUGUSTIN, *Enarratio in Psalmum L*, § 17, *P. L.*, XXXVI, 596, à la suite du passage mentionné plus haut, n. 9, p. 182 (*Sive ergo hoc ita sit, sive spiritum rectum ipsius hominis accipi voluit, dicens* spiritum rectum innova in visceribus meis, *quem curvavi et distorsi peccando, ut jam Spiritus Sanctus ipse sit spiritus principalis, quem et auferri a se noluit, et eo se voluit confirmari; non est haeretica quaelibet sententia*).

[14] Pour simplifier, je me contente de renvoyer aux références et aux textes stoïciens réunis par J. SCHNEIDER, aux p. 64-68 de son article ci-dessus rappelé. Cf. aussi E. PFEIFFER, *Studien zum antiken Sternglauben* (« Stoicheia », 2), Leipzig et Berlin, 1916, p. 120, n. 3, ou R. KNOPF, *Die apostolischen Väter*, I, Tübingen, 1920, p. 73.

[15] S. ATHANASE (?), *Expositio in Psalmum L*, *P. G.* (= *Patrologia Graeca* de Migne), XXVII, 244 A, et cf. 241 D, avec le fragment reproduit col. 569 B.

fondamentale de l'être raisonnable, la libre volonté gouvernée par la raison, cette raison dont ils retrouvent affirmée l'indépendante et souveraine puissance, dominatrice des passions, dans l'épithète de ἡγεμονικόν accolée au πνεῦμα du verset 14 [16]. Tels autres confondent l'« esprit principal » ou « hégémonique » avec l'« esprit saint », et comprennent que ce πνεῦμα est la troisième Hypostase divine [17]. D'autres, enfin, hésitent entre l'interprétation psychologique et l'exégèse théologique : ils suggèrent tour à tour que l'expression πνεῦμα ἡγεμονικόν peut être entendue soit du Saint-Esprit soit de l'esprit qui est dans l'homme et qui, autre que l'âme proprement dite, constitue la partie maîtresse et la plus haute de ce composé trichotomique de πνεῦμα ou de νοῦς, de ψυχή et de σῶμα dont nous sommes formés [18]. En somme, David, ou l'homme raisonnable et pieux dont il est ici le type, demanderait à Dieu, ou bien le renouvellement, le maintien et l'affermissement de son propre esprit dans un état de rectitude morale, de sainteté et de maîtrise de soi, ou bien le secours efficace du Saint-Esprit lui-même, seul capable de le redresser intérieurement, de le sanctifier et de confirmer en lui les dispositions au bien. Mais, qu'ils adoptent l'une ou l'autre de ces explications ou qu'ils les proposent toutes deux sans prendre parti, les exégètes grecs ne semblaient pas avoir soupçonné dans notre Psaume quelque allusion à la Trinité. Bien au contraire, ils tendent à effacer toute distinction entre les trois « esprits », et certains, qui repoussent expressément l'assimilation de l'« esprit droit » du verset 12 à l'Esprit de Dieu, au Saint-Esprit [19], pourraient même paraître — à supposer qu'ils visent quelque essai de ce genre — condamner résolument toute tentative d'interprétation trinitaire du passage. Dans ces conditions, le critique n'aurait guère pu attribuer à l'influence de la patristique grecque que l'opinion de ceux qui, parmi les commentateurs latins, identifient *spiritus principalis* et *spiritus*

[16] Ps. - JEAN CHRYSOSTOME, *In Psalm. L*, §§ 8-9, *P. G.*, LV, 585 et 586 = THÉODORET, *In Psalm L*, *P. G.*, LXXX, 1248 C et 1249 A. Cf. THÉODORE DE MOPSUESTE, *Commentaire sur les Psaumes*, éd. R. Devreesse, « Studi e Testi », 93, Città del Vaticano, 1939, p. 339, 5-6 (Τὸ γὰρ πνεῦμα [*sc.* εὐθές] τὴν προαίρεσιν λέγει) et p. 339, 25 - p. 340, 1 (Πνεύματι δὲ εἶπεν ἡγεμονικῷ, ὡς ἐξ αὐτοῦ τοῦ κρατεῖν τὴν δύναμιν λαμβανόντων). Allusion à une exégèse identique à celle du Ps. - Chrysostome ou de Théodoret dans ORIGÈNE (?), fragment du *Vaticanus 14* recueilli par J. B. PITRA, *Analecta sacra*, t. III (Venise, 1883), p. 52 : Πολλοὶ δὲ ἐνταῦθα πνεῦμα ἡγεμονικὸν ἐκάλεσαν τὸν αὐτοκράτορα λογισμόν.

[17] CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Psalmos*, *P. G.*, LXIX, 1101 A; Ps. - ATHANASE (HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM), *De titulis psalmorum*, *P. G.*, XXVII, 852 D. Dans un sens analogue, un des *Fragmenta in Psalmos* publiés par Migne (*P. G.*, XCIII, 1204 A) sous le nom d'Hésychius, déclare que le πνεῦμα εὐθὲς n'est pas τὸ ἐν ἡμῖν τὸ ζωτικόν, mais αὐτὸ τοῦ θεοῦ τὸ πνεῦμα.

[18] Fragment du *Vaticanus 14* attribué à ORIGÈNE et EUSÈBE (?), dans PITRA, *Analecta sacra*, III, p. 463 (Τοῦτο δὲ [*sc.* τὸ πνεῦμα ἡγεμονικόν], ἢ τὸ ἅγιον καὶ ἀρχικὸν πνεῦμα, ὃ στηρίζει ψυχήν μου, ἢ τοῦ ἀνθρώπου); DIDYME D'ALEXANDRIE (?), *Expositio in Psalmos*, *P. G.*, XXXIX, 1400 A.

[19] Ps. - CHRYSOSTOME, *In Psalm. L*, *P. G.*, LV, 585 = THÉODORET, *In Psalm. L*, *P. G.*, LXXX, 1248 C.

sanctus ou font du *spiritus rectus* le *spiritus ipsius hominis*. Quant à celle qui reconnaît dans les trois *spiritus* les trois Personnes divines, il eût été, sinon enclin à y voir un produit original de l'exégèse latine, du moins contraint de renoncer à déterminer le modèle grec d'où elle semblait cependant avoir toute chance d'avoir été tirée.

Le cas est-il si désespéré ? Se résigner à le tenir pour insoluble équivaudrait à lui conférer un caractère trop exceptionnel et presque anormal. Car enfin, il s'agit d'auteurs tels que saint Jérôme ou saint Ambroise dont on connaît les multiples emprunts à leurs prédécesseurs ou à leurs contemporains grecs, et, mieux encore, de commentaires latins du Psautier, tout nourris, comme il est avéré, d'éléments puisés à des sources grecques, notamment aux œuvres d'Origène et d'Eusèbe de Césarée. La remarque, quelque banale qu'elle soit, indique à qui veut trouver la clef du problème la voie où s'engager. En ce sens, une première constatation aurait pu depuis longtemps être faite. Nous savons par saint Jérôme [20] que saint Ambroise avait, dans son explication des Psaumes, suivi sur certains points les vues d'Origène. Rien que de très naturel, dès lors, à chercher dans les débris qui peuvent nous être restés des divers ouvrages (commentaire, homélies, *excerpta* ou scolies) consacrés au Psautier par le docteur alexandrin l'origine éventuelle de l'interprétation trinitaire qu'Ambroise est, semble-t-il, le premier des Pères latins à fournir de nos trois versets. Que cette piste soit la bonne, le parallélisme suivant entre le paragraphe 72 de l'*Apologia prophetae Dauid* d'Ambroise [21] et un fragment des *Selecta in Psalmos* d'Origène recueilli par la Chaîne dite de Cordier et reproduit dans la *Patrologie grecque* de Migne [22] le démontre immédiatement :

AMBROISE

Redde mihi laetitiam salutaris tui et spiritu principali confirma me. *Cui debetur et redditur; redditur rationabili naturae laetitia salutaris. Laetitia autem et gaudium fructus est spiritus; firmamentum quoque nostrum spiritus principalis est. Denique is qui principali confirmatur spiritu non est obnoxius seruituti, nescit seruire peccato, nescit fluitare, nescit errare nec studio nutat incertus, sed firmatus in petra solido stabilitur uestigio.*

ORIGÈNE

Ἀπόδος μοι τὴν ἀγαλλίασιν, κ. τ. λ. — Ὧ ὀφείλεταί τι, ἀποδίδοται. Ἀποδίδοται οὖν τῇ λογικῇ φύσει ἀγαλλίασις σωτηρίου θεοῦ. Καὶ ὁ τῷ ἡγεμονικῷ στηριζόμενος πνεύματι οὐ δουλεύσει τῇ ἁμαρτίᾳ. Ὥσπερ « ἐὰν μὴ Κύριος οἰκοδομήσῃ οἶκον, εἰς μάτην ἐκοπίασαν οἱ οἰκοδομοῦντες αὐτόν » (Ps. CXXVI, 1), οὕτως, ἐὰν μὴ ὁ θεὸς κτίσῃ καρδίαν καθαρὰν ἔν τινι, οὐκ αὐτάρκης πρὸς τοῦτο προαίρεσις καὶ δύναμις ἀνθρωπίνη. Πρῶτον δὲ καρδία κτίζεται καθαρά, εἶτα ἐπὶ ταύτῃ εὐθὲς πνεῦμα ἐγκαινίζεται τοῖς ἐγκάτοις, καὶ ταῦτα μὴ ἀνταναιρεθέντος τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Εἶτα μετὰ δύο πνεύματα πνεύματι ἡγεμονικῷ τις ὑπὸ Θεοῦ στηρίζεται, ἵνα ἑδραῖός τις καὶ ἄσειστος ᾖ.

[20] *Epist.* CXII, 20, p. 390, 10-12 éd. HILBERG (à propos de l'*explanatio psalmorum*) : *Apud Latinos autem Hilarius Pictauensis et Eusebius Uercellensis episcopus, Origenem et Eusebium transtulerunt, quorum priorem et noster Ambrosius in quibusdam secutus est.*

[21] *Apologia prophetae Dauid I*, 15, 72, p. 347, 18 - p. 348, 1, éd. SCHENKL = *P. L.*, XIX, 880 A.

[22] *P. G.*, XII, 1456 C-D.

La correspondance des deux morceaux est si manifeste, que l'on s'étonne qu'elle n'ait pas déjà été signalée. Ayant à expliquer le verset 14 du Psaume 50, Ambroise a, de toute évidence, fait appel au commentaire qu'Origène donnait du même passage : il l'a sous les yeux, il en copie les deux premières phrases, qu'il traduit presque littéralement, puis, sautant par-dessus la citation de Ps. 126. 1 et la comparaison qui l'accompagne, négligeant la brève description des deux premières étapes de l'édification intérieure qui supposent la présence de l'Esprit-Saint et que marquent la fondation d'un cœur pur et le renouvellement de la droiture d'esprit, il s'inspire de la fin du développement, la paraphrasant à l'aide d'images ou d'expressions équivalentes.

Ce n'est là, cependant, qu'un début de piste. Il n'est, en effet, aucunement question des trois Personnes divines dans l'une et l'autre des citations que nous avons mises en regard. L'exégèse proprement trinitaire n'apparaît que dans la suite immédiate du texte ambrosien, dans les lignes du paragraphe 73 de l'*Apologia* qui prolongent continûment le passage reproduit [23] :

> *Quem putamus dici spiritum principalem ? Plerique spiritum rectum ad dominum referunt Iesum, qui peccatum mundi abstulit et omne hominum genus sui sanguinis effusione renouauit. Et ideo dictum :* et spiritum rectum innoua in uisceribus meis. *Spiritum autem sanctum, de quo dicit :* et spiritum sanctum tuum ne auferas a me, *spiritum intellegunt ueritatis, spiritum uero principalem deum patrem arbitrantur.*

Ambroise dépend-il ici encore du commentaire origénien ? Vise-t-il dans les *plerique*, dans le plus considérable des groupes d'interprètes dont il rapporte l'opinion, ceux qui ont suivi sur ce point Origène et, plus précisément, Origène lui-même ? Ce que l'on vient d'établir le ferait volontiers supposer. Mais probabilité n'est pas certitude, et quelle preuve invoquer à l'appui de l'hypothèse ? Le fragment de la Chaîne de Cordier ne va pas au-delà des mots où s'arrête notre citation, et rien, naguère, dans les restes — authentiques ou douteux — alors publiés des divers commentaires d'Origène sur le Psautier, n'offrait quoi que ce fût qui ressemblât à une exégèse du goût de celle que résume Ambroise. Par chance, il en va aujourd'hui tout autrement. La suite de l'extrait imprimé par Cordier et par Migne nous est maintenant connue ; nous y trouvons effectivement les trois « esprits » du Psaume 50 rapportés respectivement au Fils, au Saint-Esprit et au Père, et sommes par là assurés que c'est bien au Commentaire d'Origène que saint Ambroise continue de puiser et doit — comme, sans doute, directement ou indirectement, les autres Pères latins — d'avoir été

[23] *Apologia prophetae Dauid I*, 15, 73, p. 348, 1-8, éd. SCHENKL = *P. L.*, XIV, 880 A-B.

instruit du sens trinitaire dont les versets davidiques sont susceptibles d'être revêtus.

Le texte décisif a été révélé en 1935 par René Cadiou, qui l'a pour la première fois publié dans sa thèse complémentaire de doctorat, *Commentaires inédits des Psaumes*[24]. Il est conservé dans un manuscrit de la Bibliothèque de Vienne (le *Cod. Vindobonensis 8*), tout entier consacré à une exégèse du Psautier tirée de divers auteurs; il s'y lit au fol. 48^r, l. 3, où, accompagné de la mention du nom d'Origène, il a été adjoint à la Chaîne qui occupe en majeure partie la marge intérieure de la pièce. Il s'ouvre sur une citation abrégée de Ps. 50. 14b (καὶ πνεύματι ἡγεμονικῷ), et, sauf qu'il en omet la première phrase, coïncide ensuite exactement avec l'extrait de Cordier ci-dessus reproduit : il ne débute qu'à ὁ τῷ ἡγεμονικῷ στηριζόμενος πνεύματι, mais continue identiquement jusqu'à ἵνα ἑδραῖός τις καὶ ἄσειστος ᾖ. Seulement, alors que le fragment déjà connu se terminait là, il ajoute :

> Μετὰ ταῦτα περὶ τῶν τριῶν ἐφίστημι πνευμάτων μήποτε ἀκολούθως τῷ ἁγίῳ Πνεύματι τὸ μὲν εὐθὲς τοῦ σωτῆρός ἐστιν, τὸ δὲ ἡγεμονικὸν τοῦ πατρός· τὸ μὲν γὰρ ἀνακαινοῖ, τὸ δὲ στηρίζει.

Je ne suis pas d'accord avec l'éditeur sur le sens de ces lignes, pour nous capitales. Cadiou[25] les comprend ainsi : « Son action (l'action du Saint-Esprit) n'est pas indépendante de celle de la Trinité. Ps. 50. 12-14. Ces titres conviennent sans doute à l'Esprit-Saint, la droiture en tant qu'il est dispensé par le Sauveur, la principauté en tant qu'il est donné par Dieu (le Père). L'une renouvelle, l'autre confirme. » Si j'interprète bien à mon tour cette traduction trop libre ou cette paraphrase, nos trois versets se rapporteraient tous à un seul πνεῦμα, le Saint-Esprit, qualifié tantôt de « droit » tantôt de « principal » selon que les effets qu'il exerce dans l'âme conjointement avec les deux autres Personnes sont plus spécialement dus à son union soit avec le Fils soit avec le Père. Mais, en fait, c'est de τρία πνεύματα qu'il s'agit précisément dans le morceau; c'est sur le fait qu'ils sont trois que le commentateur fixe et concentre sa réflexion, à l'identification possible de chacun d'eux qu'il est attentif. On ne peut donc entendre τὸ εὐθές et τὸ ἡγεμονικόν comme des adjectifs neutres pris substantivement (la « droiture » et la « principauté », la qualité d'être « droit » ou « principal ») : ce ne sont pas des « titres » applicables à l'Esprit-Saint, mais les désignations de l'« Esprit droit » (τὸ εὐθὲς ‹πνεῦμα›) et de l'« Esprit principal » (τὸ ἡγεμονικὸν ‹πνεῦμα›) ou, si l'on préfère, de deux des trois Esprits distincts, dont l'un est « le droit », l'autre « le principal ». De plus, on n'arrive à l'interprétation visée qu'en donnant à ἀκολούθως un sens ambigu ou forcé, sinon impossible.

[24] R. Cadiou, *Commentaires inédits des Psaumes. Etude sur les textes d'Origène contenus dans le manuscrit* Vindobonensis 8 (Paris, 1935), p. 84. Je ne reproduis pas — on verra pourquoi — la ponctuation adoptée par l'éditeur.

[25] *Op. cit.*, p. 51.

On traduirait à peu près, j'imagine : « en accord avec le Saint-Esprit, la droiture est le fait (ou le don) du Sauveur, la principauté celui du Père », mais il faudrait expliciter l'expression vague « en accord avec », soit en la rendant par quelque chose comme « lorsque l'action (des trois esprits) s'exerce conformément à l'Esprit-Saint », soit — plutôt ici — en en faisant une sorte d'équivalent d'« accordées à » et en comprenant : « attribuées au Saint-Esprit, la droiture (c'est-à-dire le titre de « droit ») est le fait (ou le don) du Sauveur, la principauté (c'est-à-dire le titre de « principal ») le fait (ou le don) du Père ». La tournure de la phrase demeurerait passablement contournée ou elliptique, et ἀκολούθως ne me paraît pas susceptible de recevoir la signification qu'on lui prêterait de la sorte.

Reprenons, au contraire, pour notre propre compte, l'interprétation de ces quelques lignes. Μήποτε ἀκολούθως et tout ce qui suit forme une proposition subordonnée à ἐφίστημι. De même que μετὰ ταῦτα est, à sa manière, une formule de transition familière au style d'Origène commentateur [26], marquant le passage à l'examen d'un nouvel aspect du sujet traité ou à l'exposé d'une question ou d'une solution autre que celle qui vient d'être précédemment développée, ἐφιστάναι construit avec μήποτε et une proposition à l'indicatif est d'un emploi fréquent dans les ouvrages exégétiques du docteur alexandrin [27]. Le tour est tout aussi habituel et caractéristique que les expressions, qui lui équivalent : πρὸς τούτοις ἐπισκοπητέον, ἐξεταστέον, ζητητέον, ζητῶ, μετὰ ταῦτα ζητήσεις εἰ, ὅρα εἰ, etc. Il indique que l'auteur porte désormais son attention, ou attire l'attention de son lecteur, sur un point particulier et délicat du texte commenté, sur un problème dont il se demande s'il ne serait pas susceptible de telle ou telle solution éventuelle ou dont il suggère une solution qu'il ne propose ou soumet qu'à titre de simple possibilité. La question posée est ici : « que sont les τρία πνεύματα invoqués par David ? »; la réponse probable ou plausible : « peut-être, ou sans doute, le Fils, le Saint-Esprit et le Père ». Ἀκολούθως ne laisse pas de faire à première vue difficulté. Je ne crois pas toutefois qu'on puisse l'entendre autrement que dans son sens obvie : « par analogie avec le Saint-Esprit » ou « conformément au Saint-Esprit », c'est-à-dire, en développant un peu, « par analogie » ou « en conformité avec le cas du Saint-Esprit », « en conséquence de la mention expresse, faite au verset 13, du Saint-Esprit ». Nous cherchons à identifier les « trois esprits » du Psaume 50. L'identité du deuxième

[26] Par ex., *in Johannem*, XIX, 5, § 26, p. 303, 12, éd. PREUSCHEN (Μετὰ ταῦτα ζητήσεις ... εἰ); XIX, 22 (5), § 143, p. 323, 20 (Μετὰ ταῦτα ζητήσεις εἰ); fragment XCV, p. 558, 9 (Μετὰ ταῦτα ζητήσεις ... πότερον).

[27] Par ex., *in Johannem*, II, 31 (25), § 186, p. 88, 10-12 (ἐφίσταμεν μήποτε εἷς τῶν ἁγίων ἀγγέλων τυγχάνων ἐπὶ λειτουργίᾳ καταπέμπεται τοῦ σωτῆρος ἡμῶν πρόδρομος) ou VI, 59 (38), § 303, p. 168, 4-6 (ἐπιστησάτωσαν μήποτε ὑγιῶς ἐξειλήφαμεν φῶς μὲν εἶναι τὴν ἐκκλησίαν, κόσμον δὲ τοὺς ἐπικαλουμένους). Sur cet emploi de μήποτε, cf. *Thesaurus* d'ESTIENNE, V (Paris, 1842-1846), col. 1008 C-D, qui signale les remarques de J. A. MINGARELLI sur cette particularité du style d'Origène et de Didyme.

d'entre eux est évidente : il est appelé formellement πνεῦμα ἅγιον, et le passage scripturaire spécifie même qu'il est « l'Esprit-Saint de Dieu » (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σου). C'est là un point de départ clair et solide. Une fois reconnue dans le second πνεῦμα la troisième Hypostase trinitaire, le Saint-Esprit, on est conduit ou autorisé à supposer que les deux autres πνεύματα des versets 12 et 14 doivent également appartenir ou se référer aux deux autres Personnes divines : l'« esprit droit » au Fils, l'« esprit principal » au Père. L'opinion à laquelle on aboutit, et que l'on n'avance d'ailleurs qu'avec réserve, résulte d'un raisonnement analogique ou d'une sorte de déduction. Notre morceau, dès lors, paraît devoir être ainsi traduit : « Après cela, à propos des « trois esprits », j'observe que, peut-être, par suite de ce qui en est de l'« Esprit saint », l'« esprit droit » est relatif au Sauveur et l'« esprit principal » au Père : en effet, l'un renouvelle, l'autre affermit. » L'exégèse proposée est donc bien trinitaire : elle distingue les trois πνεύματα et les fait correspondre respectivement à la deuxième, à la troisième et à la première Personne de la Trinité. Nous tenons bien là le premier état, ou l'amorce, de l'interprétation particulière que nous retrouvions, plus ou moins étoffée dans le sens dogmatique, chez Ambroise et d'autres écrivains latins de l'âge patristique ou médiéval.

Il n'y a pas lieu de mettre en doute l'authenticité du passage du *Vindobonensis 8* où vient, pour être résolue grâce à lui, d'aboutir notre enquête. Sans doute provient-il d'une Chaîne, et l'on est toujours en droit de suspecter, ou de ne pas admettre sans raisons valables, les attributions à tel ou tel auteur des extraits compilés par de pareils documents. Mais, déjà, sans parler des conclusions où une étude générale et minutieuse de la pièce a amené R. Cadiou, les remarques que nous avons faites à propos de certaines caractéristiques du style du fragment, le fait que celui-ci a été utilisé et même, en partie, traduit presque mot à mot par saint Ambroise, porteraient à approuver l'indication du copiste et à reconnaître dans le morceau un débris du Commentaire origénien sur les Psaumes. On ne saurait objecter que, dans d'autres de ses ouvrages moins imparfaitement et plus directement conservés, Origène donne de nos trois versets une interprétation différente; qu'ailleurs, s'il assimile bien çà et là le πνεῦμα ἅγιον du verset 13 au Saint-Esprit divin [28], il rapporte aussi parfois le πνεῦμα ἡγεμονικόν du verset 14 tantôt à ce même Saint-Esprit [29], tantôt à l'esprit individuel

[28] *De principiis*, I, 3, 2, p. 49, 20-22, éd. KOETSCHAU (*De spiritu vero sancto quia sit, multae nos scripturae docuerunt, sicut David in quinquagesimo psalmo dicit :* « Et spiritum sanctum tuum ne auferas a me »). Moins directement, *in Johannem*, XXVIII, 15 (13), § 122, p. 408, 8-9, éd. PREUSCHEN, et fragments XX, p. 501, 11-12, et LXXXV, p. 550, 19.

[29] *Commentaire de l'Epître aux Romains* (trad. Rufin), VII, 1, *P. G.*, XIV, 1103 B-C (*Est ergo Spiritus Dei idem qui est Spiritus Christi, idemque ipse et Spiritus sanctus est. Sed et spiritus adoptionis idem dici videtur, sicut praesens apostolicus declarat sermo* (cf. Rom. 8. 9-16). *David quoque qui dicit :* « Spiritum sanctum tuum ne auferas a me », *et* « Spiritu principali confirma me », *de eodem dicere videtur :*

de l'homme [30]. A supposer que la plupart des textes que l'on pourrait invoquer à cette occasion ne fussent pas à leur tour tenus pour suspects sous le prétexte que, transmis en traduction latine, ils risquent d'avoir été remaniés ou interpolés (mais, dans les cas considérés, rien, à vrai dire, n'autoriserait à les rejeter), le relevé de ces divergences ne suffirait pas, au moins immédiatement, à nous obliger à retirer à Origène la paternité de notre extrait. Sur nombre de points, au cours de sa longue et féconde carrière littéraire, Origène a pu varier et, comme il est permis de le constater, a varié dans ses vues d'exégète. Il est rare, en outre, qu'à un même endroit de ses commentaires, il donne du passage traité une interprétation unique ou unilatérale, exclusive de toute autre; au contraire, il en propose d'ordinaire plusieurs, qu'il admet comme valables aux différents plans où l'esprit qui scrute les Ecritures peut se placer, ou qu'il distingue selon leur plus ou moins grande vraisemblance, sans sacrifier pour autant telle explication qui lui apparaît tout au plus possible ou même hardie, mais que, sans la prendre tout à fait à son propre compte, il ne peut s'empêcher de lancer en passant. Origène a donc fort bien pu un moment songer à interpréter le Psaume 50 dans un sens trinitaire, mais abandonner par la suite cette exégèse pour lui en préférer d'autres, ou, mieux encore, la retenir et, en manière d'explication éventuelle, la juxtaposer à plusieurs autres de teneur différente. Surtout, le témoignage des textes origéniens où les versets 12-14 sont compris tout autrement que dans notre passage caténique ne vaudrait qu'au cas où ils seraient les seuls à nous livrer, indiscutablement, les opinions de leur auteur en la matière, et où, à l'inverse, nous ne trouverions, dans le reste de l'œuvre d'Origène, l'interprétation trinitaire attestée nulle part ailleurs que dans le fragment du

quemque principalem Spiritum propterea arbitror nominatum, ut ostenderetur esse quidem multos spiritus, sed in his principatum et dominationem hunc Spiritum sanctum, qui et principalis appellatur, tenere); *In Leviticum hom.* VIII, 11, p. 417, 5-8, éd. BAEHRENS (*ut et virtutem super eum septemplicem sancti Spiritus invitaret, secundum eum, qui dixerat :* « redde mihi laetitiam salutaris tui, et spiritu principali confirma me »; sur le Saint-Esprit, ou l'Esprit de Dieu, comme *spiritus* ou *virtus septemplex*, cf. *in Levitic. hom.*, III, 5, p. 309, 19, *in Num. hom.*, VI, 3, p. 33, 22, éd. BAEHRENS, *in I Reg. hom.*, I, 18, p. 25, 16-19, éd. KLOSTERMANN). Le témoignage d'*in Num. hom.*, VI, 3 (p. 34, 27 - p. 35, 4) reste ambigu : *Quid autem et de David dicam ? Qui pro Spiritu sancto, tamquam qui a se possit auferri, orat ne auferatur et dicit :* « ne proicias me a facie tua et Spiritum sanctum tuum ne auferas a me ». *In sequentibus vero tamquam pro culpa ablatum a se munus reposcit et dicit :* « redde mihi laetitiam salutaris tui, et spiritu principali confirma me ».

[30] *Homélie sur la pythonisse d'Endor* (1 Sam. 28. 3-25), § 9, p. 293, 4-9, éd. KLOSTERMANN (ὃς πεποίηκεν ἀνάξια τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ὥστ' ἐγκαταλιπεῖν αὐτόν καὶ φυγεῖν ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ αὐτοῦ). Il serait imprudent de faire entrer en ligne de compte le fragment attribué à Origène et Eusèbe par le *Vaticanus 14* et cité ci-dessus, note 18, p. 184, d'après PITRA, *Analecta sacra*, III, p. 463 : il a toutes chances d'être inauthentique. Sur le ἡγεμονικόν chez Origène et son rôle dans la vie spirituelle, cf. K. RAHNER, « Cœur de Jésus chez Origène ? », *Revue d'ascétique et de mystique*, XV, 1934, p. 171-174, et A. LIESKE, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes* (Münster in Westfalen, 1938), p. 103-114.

manuscrit de Vienne : au regard de la masse des autres documents, dont les affirmations ou le silence même lui seraient défavorables, l'extrait, témoin unique, se verrait alors frappé de suspicion et, à la rigueur, récusé.

Il n'en est pas ainsi, cependant, et nous possédons au moins deux textes d'Origène qui, attachant aux versets en question la même signification que notre passage, plaident en faveur de son authenticité et l'établissent même — le second surtout — indubitablement. La valeur du premier peut, en raison de son origine et du caractère hypothétique de son interprétation, être contestée; l'autre, en revanche, est irrécusable et formel.

On lit, en effet, dans un fragment sur le verset 22 du Psaume 37 recueilli, sous le nom d'Origène, par la Chaîne d'un manuscrit Coislin dont Migne a reproduit des extraits [31] :

> Καλὸν προοίμιον προσευχῆς τὸ « Μὴ ἐγκαταλίπης με, Κύριε ὁ θεός μου, μὴ ἀποστῆς ἀπ' ἐμοῦ, πρόσεχε εἰς τὴν βοήθειάν μου, κύριε τῆς σωτηρίας μου ». ἔχει γὰρ ἐν ἑαυτῷ καὶ τὴν ἁγίαν Τριάδα.

L'attribution du morceau est loin d'être à l'abri de tout soupçon : elle peut n'être que le fait du caténiste ou de son copiste, et l'expression ici employée « la Sainte Trinité », bien qu'elle ne soit pas absolument impossible sous la plume d'Origène lui-même [32], n'est pas faite pour inspirer très grande confiance : tout au plus peut-on penser que l'excerpteur a condensé, abrégé ou transposé un texte d'Origène primitivement plus abondant et rédigé en termes quelque peu différents, et qu'en conséquence, nous n'aurions pas affaire à la rédaction originale conservée dans sa teneur intégrale, mais au résumé d'un développement dont, en ce cas, seule, la substance pourrait être considérée comme origénienne. D'autre part, sans doute par la faute de l'abréviateur, le sens du passage ne laisse pas d'être obscur : on ne voit pas bien comment ou pourquoi « le beau début de prière » que constitue le verset 22 du Psaume 37 (« Ne m'abandonnez pas, Seigneur

[31] *P. G.*, XII, 1368 D-1369 A.

[32] L'expression ἡ ἁγία τριάς se retrouve dans un certain nombre de *Selecta in Psalmos* (*P. G.*, XII, 1229 B, 1280 B, 1465 C, et Pitra, *Analecta sacra*, III, p. 96), *in Genesim* (*P. G.*, XII, 126 A), *in Numeros* (*P. G.*, XII, 581 B) ou *in Proverbia* (*P. G.*, XVII, 221 B), mais tous ces passages sont inauthentiques et doivent, pour la plupart, être restitués à Evagre le Pontique (cf. H. URS VON BALTHASAR, « Die Hiera des Evagrius », *Zeitschrift für katholische Theologie*, LXIII, 1939, p. 92-93, p. 99, p. 203; v., en outre, pour le fragment publié par Tischendorf, p. 195). Deux passages authentiques renferment des expressions voisines : *in Johannem*, VI, 33 (17), § 166, p. 142, 30 (τῆς προσκυνητῆς τριάδος) et *Commentarium in Matthaeum*, XV, 31, p. 443, 3, éd. KLOSTERMANN-BENZ (τῆς ἀρχικῆς τριάδος). Seul, un fragment du *Commentaire sur Jean* (XXXVI, p. 512, 22-23, éd. PREUSCHEN) porte τῆς ἁγίας τριάδος, mais il provient d'une Chaîne et risque par là d'avoir été retouché. Le terme était pourtant déjà employé par CLÉMENT D'ALEXANDRIE (*V Strom.*, XIV, 103, 1, t. II, p. 395, 15, éd. STAEHLIN).

mon Dieu; ne vous éloignez pas de moi; songez à me secourir, Seigneur, Dieu de mon salut ») renferme en lui une allusion ou une invocation à la « Sainte Trinité ». Tout a chance de s'éclairer, et, du même coup, l'authenticité substantielle du morceau devient moins aléatoire, si l'on rapproche ces lignes du commentaire que fournit du même verset la fin de la deuxième Homélie d'Origène sur le Psaume 37, dont nous n'avons qu'une traduction latine due à Rufin [33] :

> *Et haec uox confitentis est et misericordiam postulantis:* Ne derelinquas me, Domine Deus meus, ne discesseris a me. *In alio quidem psalmo dicit:* Spiritum sanctum tuum ne auferas a me. *In hoc dicit ad ipsum deum:* Ne discesseris a me. *Ex quo ostenditur a quibusdam meritis suis discedere Deum, et apud alios pro suis meritis permanere. Infelix tamen homo ille a quo discesserit Deus, et beatus autem est ille cum quo permanet Deus.* Attende in adjutorium meum, Domine, Deus salutis meae. *Et nos ergo oremus et dicamus: Attende in adjutorium meum, quoniam grandis est pugna et potentes sunt aduersarii. Infestus est hostis, inuisibilis inimicus per istos uisibiles impugnat. Attende ergo in adjutorium nostrum, et adjuua nos per sanctum Filium tuum Dominum nostrum Iesum Christum, per quem omnes nos redemisti, per quem tibi gloria et potestas in saecula saeculorum. Amen.*

Mise en relation avec Ps. 50. 13, la première partie de Ps. 37. 22 apparaît comme une prière où le suppliant demande à Dieu de ne pas écarter de lui la présence du Saint-Esprit; la suite, glosée par *adjuua nos per sanctum Filium tuum*, etc., implorerait plus spécialement l'assistance du Fils : l'ensemble de l'oraison, adressée au Père, impliquerait donc un appel aux trois Personnes trinitaires. A moins que, plus subtilement, les trois supplications du verset, coupé différemment, ne se rapportent, l'une (μὴ ἐγκαταλίπῃς με, Κύριε) au Père, l'autre (ὁ θεός μου, μὴ ἀποστῇς ἀπ' ἐμοῦ) au Saint-Esprit, la dernière (πρόσχες εἰς τὴν βοήθειάν μου, κύριε τῆς σωτηρίας μου) au Fils. De toute manière, semble-t-il, le Ps. 37. 22 revêtirait la même signification que les trois versets 12-14 du Psaume 50, et les deux textes que nous venons de rapprocher offriraient, à leur façon, un nouvel exemple de l'interprétation trinitaire qu'Origène, à l'occasion, donnait de ce dernier psaume.

Le témoignage, néanmoins, demeurerait indirect et sujet à caution. Mais en voici un autre, cette fois péremptoire et clair : il provient d'un écrit incontestablement origénien; nous le possédons en grec, dans sa formulation originale et son contexte intégral, et il est, de surcroît, on ne peut plus net. Au début de la huitième de ses *Homélies sur Jérémie*, en effet, Origène en vient à commenter le verset 12 du chapitre X du livre de Jérémie : Κύριος ... ὁ ἀνορθώσας τὴν οἰκουμένην ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ. L'expression οἰκουμένη lui suggère une exégèse spirituelle, qui entend οἰκουμένη de l'âme « habitée », « peuplée »

[33] *In Psalm. XXXVII hom.* II, 9, *P. G.*, XII, 1388 B-C.

ou « remplie » par la présence divine, en contraste avec l'âme « désertée » (ἔρημος) par Dieu, « vide » de Dieu. Il écrit à ce propos [34] :

Ἔρχομαι καὶ ἐπὶ τὴν οἰκουμένην. Οἶδα ψυχὴν οἰκουμένην, οἶδα ψυχὴν ἔρημον. Εἰ γὰρ οὐχ ἔχει τὸν θεόν, ‹εἰ› οὐκ ἔχει τὸν Χριστὸν τὸν εἰπόντα (Joh. 14. 23)· « ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ μου ἐλευσόμεθα πρὸς αὐτὸν καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα », εἰ οὐχ ἔχει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ψυχή, ἐρημός ἐστιν. Οἰκουμένη δέ ἐστιν, ὅτε πεπλήρωται θεοῦ, ὅτε ἔχει τὸν Χριστόν, ὅτε πνεῦμα ἅγιόν ἐστιν ἐν αὐτῇ. Ταῦτα δὲ ποικίλως καὶ διαφόρως ἐν ταῖς γραφαῖς λέγεται, τὸ εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου ψυχῇ.

Et il ajoute [35] :

Ὁ γοῦν Δαβὶδ ἐν τῷ ψαλμῷ τῆς ἐξομολογήσεως περὶ τούτων τῶν πνευμάτων αἰτεῖ τὸν πατέρα λέγων· « πνεύματι ἡγεμονικῷ στήριξόν με », « πνεῦμα εὐθὲς ἐγκαίνισον ἐν τοῖς ἐγκάτοις μου », « καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου μὴ ἀντανέλῃς ἀπ' ἐμοῦ ». Τίνα τὰ τρία πνεύματα ταῦτα; Τὸ ἡγεμονικὸν ὁ πατήρ, τὸ εὐθὲς ὁ Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ‹τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον›.

C'est-à-dire :

« Il est sûr, au moins (ou : par exemple), que David, dans le psaume de la pénitence, implore le Père au sujet de ces trois « esprits », lorsqu'il dit : « Fortifie-moi par un esprit principal », « Restaure un esprit droit en mes entrailles », « Et n'évacue pas de moi ton esprit saint ». Que sont ces trois « esprits » ? L'« esprit principal » est le Père, l'« esprit droit » le Fils, et l'« esprit saint » le Saint-Esprit. »

Le mouvement est sensiblement le même que celui du fragment de la Chaîne de Vienne. A une interprétation relative à l'âme sanctifiée qu'occupent de leur présence les trois Hypostases divines ou qu'édifient successivement, en la purifiant, la renouvelant et la confortant, le Saint-Esprit, le Fils et le Père, succède une exégèse d'allure plus dogmatique qui, de façon identique ici et là, définit les trois πνεύματα du Ps. 50. 12-14 en fonction des trois Personnes de la Trinité. Par là, le développement des *Homélies sur Jérémie*, dont l'autorité est hors de toute contestation, ne justifie pas seulement la traduction que nous avons cru devoir donner de l'extrait caténique : il confirme aussi, et surtout, décidément l'authenticité origénienne de cet extrait. D'ailleurs, la théorie de l'inhabitation (μονή, *mansio*) des trois Personnes divines dans l'âme régénérée par le baptême ou par le « progrès » spirituel est,

[34] *In Jerem. hom.*, VIII, 1, p. 55, 21 - p. 56, 2, éd. KLOSTERMANN.

[35] *Ibid.*, p. 56, 2-8. L'adjonction aux derniers mots de τὸ πνεῦμα ἅγιον est justifiée par la traduction que saint Jérôme a donnée de l'homélie (*P. G.*, XIII, 335 D) : *Qui sunt isti tres spiritus ? Principalis spiritus Pater est; spiritus rectus, Christus; spiritus sanctus, Spiritus Sanctus est.* Cette traduction de Jérôme a pour nous un autre prix : elle a dû contribuer à faire connaître à l'Occident latin l'exégèse trinitaire du Psaume 50 découverte par Origène.

à son tour, loin d'être particulière à nos deux passages : elle se retrouve, fondée en partie, non plus sur Ps. 50. 12-14, mais sur Jean 14. 23 (qu'invoque aussi, on vient de le voir, l'homélie sur Jérémie), dans d'autres œuvres du même auteur, notamment dans ses commentaires sur le *Cantique des Cantiques* [36], sur l'*Epître aux Romains* [37] et sur l'*Evangile de Matthieu* [38].

On n'hésitera pas, en définitive, à conclure que l'interprétation trinitaire des versets 12-14 appartient bien, sans aucun doute, à Origène, qui semble avoir été le premier à la formuler, et à partir de qui, alors qu'elle ne paraît avoir rencontré aucun écho dans le reste de la patristique grecque, elle a été transmise, par les intermédiaires latins dont nous avons relevé les noms, à une certaine lignée de commentateurs ou d'auteurs médiévaux.

[36] *In Cantic. Cantic. commentarium*, lib. II, p. 165, 5-11, éd. BAEHRENS (*Tunc enim delectat in ea* « recubare regem » *et habere* « recubitum ». *Ad hanc enim animam Dominus dicebat, quia :* « ego et pater veniemus, et caenabimus cum eo, et mansionem faciemus apud eum » (cf. Joh. 14. 23). *Ubi ergo* « caenat » *Christus* « cum Patre » *et ubi* « mansionem facit », *quidni et* « recumbit » ? *Beata latitudo illius animae, beata strata illius mentis, ubi et* « Pater » *et Filius, ut non dubito, una cum Spiritu Sancto,* « recumbit » *et* « caenat » *et* « mansionem facit »).

[37] *In Epist. ad Rom.*, I, 18, *P. G.*, XIV, 867 C-868 A (*Nos autem qui nullam creaturam, sed Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum, colimus et adoramus, sicut non erramus in cultu, ita nec in actibus quidem et conversatione peccemus ; neque imitemur eos qui contumeliis afficiunt corpora sua in semetipsis ; sed aspicientes quod dicit Apostolus* (1 Cor. 6. 15-19) : « An nescitis quia corpora vestra membra Christi sunt ? » *et iterum :* « Quia corpus vestrum templum est Spiritus Sancti », *ut membra Christi, et templum Spiritus Sancti, corpora nostra in omni sanctitate et puritate servemus, quo non solum digna angelorum ingressibus fiant, verum et habitatione Spiritus Sancti, et mansione Patris ac Filii qui dicit de eo qui in mandatis suis permanet:* « Ego et Pater veniemus, et mansionem apud eum faciemus. »

[38] *In Matth.*, XII, 20, p. 115, 21-35, éd. KLOSTERMANN-BENZ (τῇ τρίτῃ δὲ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀνέστη, ἵνα ῥυσάμενος « ἀπὸ τοῦ πονηροῦ » (cf. Matth. 6. 13) καὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ἐν ᾧ τὸ ψεῦδος ἦν καὶ ἡ ἀδικία καὶ ὁ πόλεμος καὶ πάντα τὰ ἐναντία οἷς ἐστιν ὁ Χριστός, ἔτι δὲ τοῦ μετασχηματιζομένου εἰς ἅγιον πνεῦμα βεβήλου πνεύματος, περιποιήσῃ τοῖς ῥυσθεῖσι βαπτίσασθαι τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα « εἰς ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος » (Matth. 28. 19), ἅπερ τρεῖς ἡμέραι εἰσιν ἅμα ἐνεστηκυῖαι αἰωνίως τοῖς δι' αὐτὰς ‹γενομένοις› υἱοῖς τοῦ φωτός). Sur l'habitation du Verbe et du Père dans l'âme, cf. W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (Tübingen, 1931), p. 98-144, en particulier p. 123-124, et sur la « mystique » trinitaire, A. LIESKE, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes* (Münster in Westfalen, 1938), notamment p. 141-146.

The New Testament Conception of Reward

BY

BO REICKE

FOR A JUST comprehension of Christian faith and ethics, the New Testament conception of reward is of the greatest interest. It has been keenly studied by many authors, and used also for the discussion of differences between Judaism and Christianity, or between Roman-Catholic and Evangelical views. There are four modern investigations of this subject which we should like to point out as especially important. In 1927, the Hungarian Professor F. K. Karner published a most profound, sensible, and instructive dissertation on the idea of recompense in the ethics of Jesus [1], which might be called an exemplary theological representation because of its clear arguments and prudent views. Then should be mentioned F. V. Filson's investigation of the pauline conception of recompense, which was published in Germany 1932 [2]; further the extensive article on μισθός in the *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, written by E. Würthwein and H. Preisker and published in 1939-40 [3]; and finally P. S. Minear's Yale dissertation of 1941 [4], which gives a profound analysis of Judaism, Hellenism, and Christianity, from a central point of view. There are certainly other publications, several being of first-rate quality [5], but we hold those mentioned to be the most important.

[1] FR. KARL KARNER, *Die Bedeutung des Vergeltungsgedankens für die Ethik Jesu, dargestellt im Anschluss an die synoptischen Evangelien*, Inaugural-Dissertation, Leipzig (Ödenburg-Sopron, 1927).

[2] FLOYD V. FILSON, *St. Paul's Conception of Recompense*, Untersuchungen zum N. T., 21 (Leipzig, 1931).

[3] ERNST WÜRTHWEIN & HERBERT PREISKER, μισθός, *Theol. Wörterb. zum N. T.*, 4, p. 699-736.

[4] PAUL S. MINEAR, *And Great Shall Be Your Reward: The Origins of Christian Views of Salvation*, Yale Studies in Religion, 12 (New Haven, 1941).

[5] E. g. H. BRAUN, *Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus*, Untersuchungen zum N. T., 19 (1930), p. 52 ff.; O. MICHEL, « Der Lohngedanke in der Verkündigung Jesu », *Zeitschr. f. syst. Theol.*, 9 (1931-32), p. 47-54; G. BORNKAMM, Der Lohngedanke im Neuen Testament, *Evang. Theol.* 6 2/3 (1946), p. 143-166.

All these representative investigations agree in accepting the idea of reward as existing in the New Testament : that is, they do not try to reduce the significance of this idea, or even to deny its existence, as did so many earlier writers, especially such as had been influenced by Kant's philosophy, maintaining that it cannot answer to the high standard of Christian ethics to hope for reward and not to do good just for its own sake. If, however, it is an established fact — as stressed by these modern writers who are more interested in empirical reality than in Kant's criticism — that the New Testament does promise a reward to the servants of the Lord, there are still great problems as to how this reward should be conceived.

Our Lord's disapproval of pharisaic piety and Paul's refusal to acknowledge any merits based upon human deeds, make it necessary to treat the New Testament sayings on reward very carefully. It will never be right to eliminate the repeated promises of reward nor to reduce their importance, supposing that they are not seriously meant or that they are only survivals of earlier Jewish opinions, or pedagogical lures. The only correct way of disentangling the difficulties should be, to observe the quite peculiar connections into which reward is placed by the New Testament, as compared with Judaism or other religious and moral tendencies. In this respect we shall try here to give some contributions to the problem, seeing that earlier statements can be complemented through a summary of the essentials. This may be done by stressing the *peculiarity* of New Testament reward from *three points of view* according to a temporal scheme : (1) the initial engagement of man to the service of God; (2) the time of his service on this earth; (3) the time after his departing this life. It will turn out that there is a constant feature in all these aspects of reward : What the servant receives in reward is nothing but communion with God — but as the service of God is just a form of communion with God, there is an intimate relation, if not identity, between this service and this reward.

1.

A fundamental part of the heavenly gifts is given to the Christian in advance, before his service begins — this is the most outstanding peculiarity of the idea in question. God's merciful approach to man through the Word, through the incarnation, the message and the expiatory death of His Son, through the vocation, the forgiveness of sins, the sacraments, the initial salvation and so on : all this purports man's reception into an introductory communion with God (may we speak of the Realm of God, or of the Church), and is just an aspect of the eschatological reception into the eternal union with God, which is the reward all believers are longing for. Thus, even if this advance is never directly called « reward », it is materially an aspect of the

New Testament conception of reward, and a fundamental one. For that reason, the New Testament must be said to import a Copernican reversion of all other moral systems. According to New Testament teaching, it is not man's due to claim a certain reward for his work in the service of God (Matth. 20. 1-16 [1]; Luke 17. 7-10 [2]), but God's due to require our obedience and readiness on account of the advance we have already received from him, and this as a pure grace, without any merits on our side: « For of His fulness have we all received, and grace for grace » (John 1. 16; cf. Matth. 10. 8; 18. 3 f.; 19. 13 f.; Luke 15. 11 ff.; Rom. 4. 4; 11. 6) [3].

This way of thinking has got a practical expression in Christian baptism, where God concedes access (προσαγωγή, Rom. 5. 2; Eph. 2. 18; 3. 12) to His grace without any merit on our side, as it is written in Tit. 3. 4-7: « But after that the kindness and love of God our Saviour toward man appeared, not by works of righteousness which we have done, but according to his mercy he saved us, by the washing of regeneration (baptism), and renewing of the Holy Ghost, which he shed on us abundantly through Jesus Christ our Saviour; that being justified by his grace, we should be made heirs according to the hope of eternal life. »

This view is also to be found in John the Baptist's announcement, where the chief moments appear in the following order: baptism, conversion, moral fruits, as is seen in Matth. 3. 11: βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν, further in Matth. 3. 8: ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας, and in Luke 3. 10, 12: τί ποιήσωμεν (scil. after receiving baptism). But above all it is essential to Christian baptism and to Christian faith, that God meets man and presents him with the Holy Ghost, before the latter has done anything in His service (Acts 1. 5; 2. 1 ff., etc. [4]; Eph. 2. 4 f., 8 ff., especially verse 10: « For we are his workmanship created in Christ Jesus unto good works, which God hath before ordained that we should walk in them »; further 2 Tim. 1. 9 etc.).

As was remarked, this kind of endowment is never directly called « reward », but there are similar terms for it, and the condition is the same, namely that the believer is through this obligatory endowment appointed to be a servant of God. Instead of reward we can find such words as δωρεά, δώρημα, δῶρον, e. g. Acts 2. 38: βαπτισθήτω

[1] The German Roman-Catholic scholar K. Weiss, in his *Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit. Zur evangelischen Parabel von den Arbeitern im Weinberg*, Matth. 20. 1-16 (1927), p. 230 f., expressed theories which look quite as a concentration of what Protestantism usually has against Roman-Catholicism. In this way, the book is very interesting.

[2] For Protestant views on these passages, see for example H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 3. Aufl. (1921), p. 142 f.; A. Nygren, « Till förståelsen av Jesu liknelser », *Svensk teol. kvartalskr.*, 4 (1928), p. 231 ff.; Michel, p. 52.

[3] Preisker, p. 736, 25-30.

[4] Preisker, p. 732 f.

ἕκαστος ... καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος (cf. John 4. 10; Rom. 5. 16 f.; Eph. 2. 8; Hebr. 6. 4). But the most elucidative fact is that just the word ἀρραβών, which means « earnest », is used in these connections : Θεὸς ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς (an allusion to baptism) καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, 2 Cor. 1. 22 (cf. 5. 5; Eph. 1. 14). The relation of this initial grant to final reward is incontestable [1].

All through, this advance or earnest is just a side of the reception into communion with God and service of God. For further evidence, compare Matth. 5. 3 ff.; 11. 28; Eph. 1. 5 ff.; Col. 1. 12 ff., or the parable of the Marriage feast and the man without a wedding garment in Matth. 22. 1-14.

Finally, observe that this aspect of reward is the decisive and the only sufficient one for the Gospel and the First Epistle of John [2], which do not otherwise mention reward, because they lay complete stress upon the fact that the believer has already got everything through his regeneration in Christ, and is afterwards essentially sinless (John 1. 12; 3. 3, etc.; 1 John 2. 27, etc.) [3].

2.

(*a*) Leaving the initial engagement of the Christian servant and turning to his continued service, one will find that the original advance is filled up through a permanent supply, which may be looked upon as a second aspect of Christian reward. Its content is still just a form of communion with God, but with a somewhat clearer stress upon the experience of it within the holy community of believers, the Church.

There is no question of secular favours, profits, or indulgences. On the contrary ! With great power and emphasis does Jesus criticize the common Jewish ambition of advantages and praise among men, Matth. 5. 46 f.; 6. 1 ff. (such as do good in order to be praised by men have already received their full reward and cannot expect any special reward from God), 6. 5 ff. (similar), 6. 16 ff. (similar); 6. 19 ff. (no treasures upon earth) [4]; 23. 5 ff. (the Pharisees love to be honoured by men), Luke 16. 14 f.; 18. 9-14 (the Pharisee and the Publican). Contrary to that, he forcibly holds out the prospect of pains and dangers in this life, Matth. 5. 11; 10. 17 ff., etc.

The very communion and service amongst the elect ones in the still hidden glory of the Kingdom of God is the reward of the disciples.

[1] Cf. also παραθήκη, « deposit », 1 Tim. 6. 20; 2 Tim. 1. 14; C. Spicq, « Saint Paul et la loi des dépôts », *Rev. bibl.*, 40 (1931), p. 481 ff.

[2] Preisker, p. 731.

[3] To a great extent, the idea of reward is in the Fourth Gospel replaced by another idea : δόξα, as has been meritoriously stressed by M. Wagner, « Der Lohngedanke im Evangelium », *Neue kirchl. Zeitschr.*, 43 (1932), p. 129 ff.

[4] Michel, p. 49.

This is a thesis implied in such sayings of Jesus and Paul as the following: « Come unto me, all ye that labour and are heavy laden, and I will give you rest. Take my yoke upon you and learn of me; for I am meek and lowly in heart, and you shall find rest unto your souls » (Matth. 11. 28 f.); « But blessed are your eyes, for they see: and your ears, for they hear. For verily I say unto you, that many prophets and righteous men have desired to see those things which you see, and have not seen them; and to hear these things which you hear, and have not heard them » (Matth. 13. 16 f.; cf. Luke 10. 23 f.); the parables of the Treasure and the Pearl (Matth. 13. 44-46); « Verily I say unto you, there is no man that hath left house, or brethren, or sisters, or father, or mother, or wife, or children, or lands, for my sake, and the gospel's, but he shall receive an hundredfold *now in this time,* houses, and brethren, and sisters, and mothers, and children, and lands, with (i. e. in spite of) persecutions; and in the world to come eternal life » (Mark 10. 29 f.; cf. Luke 18. 29 f.) [1]; « Blessed are they that hear the word of God, and keep it » (Luke 11. 28); « ... the grace that is given to me of God, that I should be the minister of Jesus Christ to the Gentiles... I have therefore whereof I may glory through Jesus Christ in those things which pertain to God » (Rom. 15. 15-17); « What is my reward then ? (Just) that, when I preach the gospel, I may make the gospel of Christ without charge, that I abuse not my power in the gospel » (1 Cor. 9. 18); « And he (the Lord) said unto me, My grace is sufficient for thee: for my strength is made perfect in weakness. Most gladly therefore will I rather glory in my infirmities, that the power of Christ may rest upon me. Therefore I take pleasure in infirmities... in distresses for Christ's sake : for when I am weak, then am I strong » (2 Cor. 12. 9 f.); « For to me to live is Christ and to die is gain. But if just living in the flesh is the fruit (i. e. the reward) of my labour — I do not know what to choose » (Phil. 1. 21 f.).

Thus can be observed that Jesus and Paul count upon a specific reward for the believer in the present time, consisting of a close intercourse with God, His Elect One and His Church. Apparently this intercourse or communion is a sort of compensation for the pains and troubles which life as a Christian must imply. On the other hand it is true that this compensation is seldom called « reward » and that it does not play such an important rôle as the eschatological reward (no. 3, below). Nevertheless, it is an essential aspect of the New Testament conception of reward, showing that the content or quality of reward is mainly just the connection with God in Christ — which is nothing but the service itself from a specific point of view.

[1] Matth. has avoided the reference to the present time : « offenbar eine Erleichterung », says Preisker, p. 720, note 75. — Cf. M. Goguel, « Avec des persécutions » (Marc 10. 29-30), *Rev. d'hist. et de philos. rel.*, 8 (1928), p. 264 ff.

(*b*) Considering the fact that a good deal of the Christian disciple's service is a missionary's work, it is not at all astonishing to find Jesus in John 4. 36 speaking of « reward » in the meaning of success in winning souls for the Gospel, or rather in the meaning of the souls themselves as won for the Gospel and eternal life : « And already does he that reapeth receive wages (or : reward), and gathereth [1] fruit unto life eternal : that both he that soweth and he that reapeth may rejoice together. »

The background of such idioms is to be found in the Old Testament. We refer to Is. 40. 10 f. : « Behold, the Lord God will come with strong hand, and his arm shall rule for him : behold, his reward (שָׂכָר) is with him, and his work before him. He shall feed his flock like a shepherd : he shall gather the lambs with his arm, and carry them in his bosom, and shall gently lead those that are with young » (cf. Is. 62.11). The situation of this saying is the following. God has saved His people from the evil power and the realm of darkness, and He is now bringing His elect ones with Him like a flock of sheep. They are His « reward » or His gain, acquired through His approach to the prisoners (a sort of descent) and His victory over the evil power. Apparently the prophet's attention is directed towards the story of Jacob and Laban : that is why the name of Jacob is mentioned so many times in the context. In any case, it is on the basis of such ideas that salvation of souls through the Gospel can be spoken of as a « reward ». One will find a similar conception in Eph. 4. 8 : « When he ascended upon high, he led captivity captive, and gave gifts unto men » (Ps. 68. 19). Here it is Christ himself who has acquired the captive souls from the underworld, which gives us a rather close parallel to the prophecy just quoted. See also Rev. 14. 3 f. (on the heavenly 144.000 who are redeemed from the earth as firstfruits unto God and the Lamb).

If this conception is applied to the Christian or the disciple, the result must be simply a way of thinking as in the passage of the Fourth Gospel referred to above. There are other places, too, where we should like to indicate the same conception. The first one is Luke 6. 35, 38 : « But love ye your enemies, and do good, and lend, hoping for nothing again, and your reward shall be great; and (then) ye shall be the children of the Highest, for he is kind unto the unthankful and to the evil... Give, and it shall be given unto you; good measure, pressed down, and shaken together, and running over, shall they give into your bosom. For with the same measure that ye mete withal it shall be measured to you again. » As the context does in general exhort the disciples to show love and patience towards their hostile environment, and this explicitly to a quite unusual degree (cf. περισσόν, Matth. 5. 47), the usual kindness towards friends being of no account, so it seems likely that these exhortations should have in

[1] On « gathering », cf. Aa. V. Ström, *Vetekornet* (1944), p. 321 ff.

view the disciples' impressing the environment through their patient behaviour, and thereby winning it for their faith. This would give us an analogy to Rom. 12. 20 f., or 1 Pet. 2. 12; 3. 1 f. Further, the « reward » or the « measure » in the passages quoted would be symbols of the souls won for the Gospel. Considering the metaphor of « measure » it is very probable that this is also the case. The contents of that measure can scarcely be anything but grain. Grain, however, is nowhere else used as an image of heavenly bliss or anything like that, and should indeed be impossible in such connections. On the other hand it is quite normal as a symbol of believing (or sometimes : unbelieving) souls, Matth. 13. 1 ff., etc. The only satisfying interpretation of the metaphor is to take it as a suggestion of the souls who are to be won through the disciple's charitable behaviour. They are his reward, or the fruit of his harvest work, quite as in John 4. 36. Compare the « measure » in 2. Cor. 10. 13. Secondly should be mentioned that the parallel in Matth. 5. 46 is also susceptible to a similar interpretation, since the instructions of St. Matthew's Sermon on the Mount do betray nearly as distinct an interest for practical missionary aims as those of St. Luke's Sermon on the Plain, namely because of the programmatic exhortation in Matth. 5. 16 : « Let your light so shine before men, that they may see your good works, and glorify your Father which is in heaven. »

3.

(*a*) The immanent reward thus being principally related to a Christian's service in itself, it is quite natural that the transcendent or eschatological reward should also have to do with the service of God. Indeed, this third form of reward, which is the most important one, proves in some important sayings of Jesus and Paul to be materially a promotion in the person's service. This is possible, owing to the fact that eternal bliss is represented as a celestial liturgy (Matth. 17. 1 ff., with parallels [1]; Rev. 4. 1 ff., etc.), and that the believers, elevated after death, are thought of as angels or other cultic subjects serving God and His Son (Matth. 13. 43; 18. 10; 22. 30 with parallels; 25. 1 ff.; John 5. 23; Rom. 9. 23 f.; 1 Cor. 15. 25; 2 Cor. 11. 2; Eph. 1. 12, 14; 5. 27; Col. 1. 12, 22; Phil. 2. 10 f.; Hebr. 6. 19 ff., especially 10. 19 f.; and the whole Book of Revelation, e. g. 5. 13).

A promotion to more or less elevated stages of heavenly service, being often a complete reversion of secular conditions, and which means, in any case, a highly ameliorated communion with God as compared with conditions in earthly life, can be stated to be the form of reward in the following synoptic sayings of Jesus : Matth. 5. 19 : « Whosoever therefore shall break one of those commandments... he shall be called the least in the kingdom of heaven : but whosoever

[1] H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré* (1947), p. 29 ff. (Culte et eschatologie).

shall do and teach them, the same shall be called great in the kingdom of heaven »; 20. 26 f. (with parallels)[1] : « Whosoever will be great among you, has to be your minister, and whosoever will be chief among you, has to be your servant »; 24. 45, 47 (with one parallel) : « Who then is a faithful and wise servant, whom his lord hath made ruler over his household, to give them meat in due season... Verily I say unto you, that he shall make him ruler over all his goods »; 25. 21, 23 : « Well done, good and faithful servant : thou hast been faithful over a few things, I will make thee ruler over many things : enter thou into the joy of thy lord »; the parallel Luke 19. 17, 19 allows the good servants to receive authority over ten and five cities respectively; Mark 9. 35 (with parallels) : « If any man desire to be first, he has to be last of all, and servant of all »; Luke 22. 29 f. : « And I appoint unto you a kingdom, as my Father hath appointed unto me; that ye may eat and drink at my table in my kingdom, and sit on thrones judging the twelve tribes of Israel ». In such cases does the elevation in heaven seem to be normally proportional to the humiliation on earth. But the reasoning is not merely psychological, for the communion with God is on both sides the primary condition, not the quality of the Christian's personality. And it is not humiliation *per se* which brings on the reward of being elevated in the Kingdom of God, but humble service rendered unto Christian brethren. That is why the examples quoted do not speak only of being the last one of all men, but also of being a minister, or a servant. According to this, the promotion in eternal life means an appointment to chief posts in the celestial hierarchy — that is, we have already here a conception of the Saints of the Church as sorts of angels in heaven (cf. especially Matth. 18. 10, where Jesus proclaims the shocking thesis that the lowest members of society are represented by Angels of the Presence, Is. 63. 9; Tob. 12. 15; Luke 1. 19).

Even if in some cases, outside and inside the synoptic gospels, reward be less definitely graduated in pursuance of this hierarchical system of advancement, it is generally thought of as computed according to the service rendered to the community of believers, the work done for building up the Church, the Body of Christ. « Inasmuch as ye have done it unto one of the least of these my brethren, ye have done it unto me », is the explanation of Jesus given in Matth. 25. 40, why the people addressed should inherit the Kingdom of Heaven. The decisive factors are good deeds towards the Church. In Judaism, the good works had quite another object, for they were intended to contribute to building up the individual's personal righteousness[2]. The Greek ideal, philosophical or mystical, of ennobling one's character

[1] M. GOGUEL, « Deux notes d'exégèse », *Rev. de l'hist. des religions*, 123 (1941), p. 27 ff.

[2] Cf. E. SJÖBERG, *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum* (1939), p. 162 ff.

and thereby acquiring virtue, is an essential parallel to that. But in the saying of Jesus quoted above, the people who are the sheep do not so much as realize that their good works are a merit. They have not done them for their own sake, but of love for the needy ones in the community. And that will be rewarded.

Paul is exactly of this opinion on some most important places in his Corinthian correspondence — except that he, defending his apostolic ministry, is not so unaware of his own merits as are the sheep in the Lord's parable of the Last Judgment. After saying to the Corinthians : « Ye are God's building », 1 Cor. 3. 9, the apostle mentions in the following verses the contribution he and others have done to raising that building, and then adds in verses 13-15 : « Every man's work (i. e., as a contributor to the building of the Church) shall be made manifest : for the Day shall declare it, because it shall be revealed by fire; and the fire shall try every man's work of what sort it is. If any man's work abide which he hath built thereupon, he shall receive a reward. If any man's work shall be burned, he shall suffer loss : but he himself shall be saved; yet so as by fire.[1] » At the last judgment the criterion will be the person's work (ἔργον), says Paul. Is not that astonishing in a writer who has so much stressed the importance of faith and cancelled righteousness based upon works ? [2] Is not that a relapse into traditional Jewish views ? No, it is not at all astonishing or inconsequent; and even if it has indisputably to do with Jewish conceptions, these have been fitted into quite a new frame. For Israel tried to establish its own righteousness, neglecting that righteousness must be a gift of God (Rom. 10. 3). Paul, however, is very eager to show that he has no righteousness of himself, although he has laboured more abundantly than all of them, for it is not he, but the grace of God, which has effected the results (1 Cor. 15. 10). Further, the work of which he speaks in the passage quoted is no building up of one's own merits, or qualities, as was the aim of Jewish [3] and also of Hel-

[1] G. Wetter, *Der Vergeltungsgedanke bei Paulus* (1912), p. 117, presented another interpretation of this passage than what is given here. He took the expression « work » in the quite secular meaning of « Beruf » (ibid.), « Arbeit » (p. 122). That is why he, and so many others with similar views, did not understand the specific Pauline theory in this connexion, where the Church is the object of the work in question.

[2] Cf. M. Goguel, *Jésus et les origines du christianisme. L'Eglise primitive* (1947), p. 475 : « ... l'énergie avec laquelle Paul affirme le principe du jugement, notamment dans 2 Cor. 5. 10, où cette idée frappe d'autant plus qu'elle sert de conclusion à un développement qui présente le salut comme l'épanouissement de l'homme intérieur créé dans le croyant dès l'économie présente par l'esprit du Seigneur. » To solve this problem, Professor Goguel has stressed the fact that judgment means something else for the person in Christ, than for the Jew (ibid.). Our attempt at evincing a new meaning of reward is connected with this observation. But we should like to stress that recompense on the basis of good works is related, not so much to the apostle's « Rechtfertigungslehre » (E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 4. Aufl. 1948, p. 200), as to his ecclesiology.

[3] Cf. Karner, p. 23 ff.

lenistic ethics [1], but a building up of the Body of Christ (Eph. 4. 12). So it may be stated that both the agent and the object of the work being imputed for reward have got changed in the apostle's teaching. If Judaism and Hellenism represent materially egoistic ethics — be they exceedingly refined — Paul is a consequent altruist in stressing that the agent behind all his good works is the grace of God, and that the object of these works is the Church. And yet, although he has no personal merits of his own and cannot claim any reward before God, he knows he will receive such a favour, as others will receive punishment : « ... the Lord... will bring to light the hidden things of darkness, and will make manifest the counsels of the hearts : and then shall every man have praise of God » (1 Cor. 4. 5); « For we must all appear before the judgment seat of Christ; that every one may receive the things done in his body, according to that he hath done, whether it be good or bad » (2 Cor. 5. 10) [2].

(*b*) There is one circumstance which is of fundamental importance for an apostle's chances at the last judgment : the Christian communities for which he has been responsible, and the purity of their members before the Great Judge. Paul declares, in 2 Cor. 11. 2, that his most vivid ambition is to be able to present the community of Corinth as a chaste virgin to Christ; and in 1 Thess. 2. 19 he exclaims : « For what is our hope, or joy, or crown of honour — if not even ye, before our Lord Jesus at his coming ! » (cf. 3. 9). This implies that there is an intimate connection between reward and the efforts for the accretion of the Church.

The view in question is not peculiar to Paul. We may remember the Lord's words on the last judgment according to Matth. 25. 40. The same view has been expressed in 2 John 8 : « Look to yourselves, that we loose not those things which we have wrought, but that we receive a full reward. [3] » The things running the risk of being lost are the Christians of the community; the reward of the apostles will be measured out according to the number of blameless believers remaining to be presented at the great judgment.

In such instances is the reward no longer identical with the service of God and His son, as it was in cases discussed earlier; but it is still intimately connected with that service, the eternal reward being settled with the results of the service in view (cf. above, 2b).

[1] Cf. Minear, p. 18 ff.

[2] Filson, p. 110, would like to add 2 Cor. 9. 6 ff. — As to 2 Cor. 5. 10, it may be noticed that the previous picture of a « tent » in verses 1-4 is not purely Hellenistic, but very much Jewish and connected with the feast of tabernacles : T. W. Manson in *The Journ. of Theol. Stud.*, 46 (1945), p. 8 ff.; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1948), p. 312 ff.; cf. O. Cullmann in *Hommage et reconnaissance à K. Barth* (1946), p. 31 ff.; R. Bultmann, *Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes* (1947), p. 3 ff.

[3] Or according to some MSS : « That ye loose not » etc., in the 2nd person.

* * *

These items seem to show that New Testament reward is very closely related to the service of God, being in itself a form of communion with God, and later intended to be completed through a fuller form of the same communion [1]. At least so much should be apparent, that these aspects of the conception are the typical and fundamental ones, as far as New Testament texts do say anything on reward (the conception does not appear so much in Mark and John as in Matth. and Luke, but there are still some features of it in those gospels). As to the temporal scheme we have used for the presentation above, it ought to be noticed that the three moments are intimately connected with each other. There is just one kind of reward, quite as Christ is one and the same on the cross, in heaven and at the last day. We can compare this threefold aspect with the Christian trilogy « faith, love and hope » (in this order, as in 1 Thess. 5. 8).

It cannot be maintained that every New Testament passage referring to the matter should betray the view mentioned. What Jesus says in the Sermon on the Mount about non-publical almsgiving, prayer and fasting, being rewarded by the Father who sees in the secret (Matth. 6. 1-18), and about collecting treasures in heaven (Matth. 6. 19-21 [2], with a parallel in Luke 12. 33 f.; similar is Matth. 19. 21 with parallels), has a different character. It is rather like Jewish moralism. At least fasting is a good work without any bearing upon others than the practiser of this observance himself. In these cases it is a question of reward on the basis of strictly personal merits, as in Judaism. On the other hand, the point is not the value of doing such good works, but of doing them secretly, if they are done : and that means after all a clear opposition to Jewish practice. But no doubt Jesus is here to a considerable extent dependent upon Jewish ways of thinking; without any attention paid to the fundamental divergencies : because he is only interested in criticizing the general braggadocio. The same is true of the words on collecting treasures in heaven; it is quite natural that he should preserve Jewish ideas in this connection, for the association of earthly wealth with heavenly treasures was very easily given. So in both cases Jewish moralistic conceptions have been preserved without any regard to the principal opposition against Judaism; but these inconsistencies can be explained psychologically.

At any rate, these instances are exceptions, and the predominant New Testament conception of reward proves such peculiarities as

[1] WETTER, p. 181, also stressed this circumstance.

[2] The parallel to this saying in *Tos. Pea* IV, 18 (24), quoted by P. BILLERBECK in his *Kommentar zum N. T.*, 1 (1928), p. 430, is very elucidative. It has been quoted also by MINEAR, p. 46.

have been shown above, and which mean a reversion and a new direction of all other moral systems.

This conception of reward is a badge of honour for Christian faith, and it is nothing to be embarrassed about, or considered as a « primitive » view [1]. For reward is a necessary part of Christian theology, considering the fact that God is a *person*, not a pure idea, and that He has concentrated everything in His Son. What is *good* according to Christian faith, is what God proclaims to be good, not any abstract idea of « good », as is the case in certain philosophical theories [2]. And now He has decided that we should do good through serving His Son without any claims for reward [3], yet even so being rewarded through the communion which is implied in the service [4].

[1] This is the opinion of Braun, for example; on p. 52 he speaks about « Reste einer atomistischen Ethik ».

[2] Karner, too, wanted to stress that the conception of reward is a necessary part of the teaching of Jesus, p. 113. Perhaps he was a little overfond of philosophic ideas, when he formulated his result in the following words: « Der Begriff des Sittlichen erfährt erst durch den Begriff der Vergeltung seine endgültige Sicherstellung, letzte Begründung und Vollendung » (ibid.). This abstract « Begriff des Sittlichen » is a rest of the same philosophical theories as he combated.

[3] A similar resignation is represented by *Pirke Aboth* 1. 3; 2. 9; but this does not give us any typical picture of Judaism.

[4] Cf. Michel, p. 53; Bornkamm, p. 154 ff.

La descente dans la mort

PAR

HARALD RIESENFELD

LA MORT est la fin de la vie. — Et chaque homme sait que le terme de la vie, c'est-à-dire la mort, l'attend. Mais en dehors de cette notion parfaitement claire, on trouve chez l'homme des idées d'ordre métaphysique. Ainsi, la mort est conçue comme une puissance qui prend l'homme en son pouvoir et le garde; cela suppose que l'existence de l'homme ne cesse pas complètement mais en quelque sorte continue et prend une forme décrite comme une espèce d'antithèse de tout ce qui par ailleurs constitue la vie. A l'opposé de ce monde avec ses possibilités, on place alors le séjour des morts dans lequel devront un jour descendre les hommes pour y mener une existence d'ombre.

Dans l'Ancien Testament, on ne passe pas sous silence le fait inévitable de la mort. L'homme reçoit en ce monde sa part de la bénédiction de la vie. Mais, tôt ou tard, il doit descendre dans la tombe et le *Cheol* où règnent l'obscurité, la faiblesse et la malédiction [1]. Tout le monde doit mourir (Ps. 89. 49) et la mort est définitive (Job 7. 9 s.; 16. 22). Cette perspective appartient à la nature même de la vie humaine : l'homme tel qu'il est, se trouve sous la puissance de la mort. Il doit accepter son sort lorsqu'il quitte la vie, rassasié de vivre (Gen. 35. 29; Job. 42. 17) et meurt de la mort des justes (Num. 23. 10), mais le caractère de la mort, compris comme une malédiction pesant sur la vie humaine, ne peut être évité. La mort est, en fin de compte, le salaire du péché. C'est la conception qui apparaît de plus en plus distinctement parmi les juifs [2]. Aussi, en considérant le problème de la mort, doit-on tenir compte de l'arrière-plan constitué par la représentation israélite de Dieu. Jahvé est le Dieu de la vie et des vivants. C'est lui qui donne la bénédiction de la vie et par suite recueille gloire et honneur (Is. 38. 18 s.). Il est aussi le Dieu des justes. Par la mort, l'homme est séparé de Jahvé; car celui-ci est sans pouvoir dans le *Cheol* où il n'est pas non plus adoré (Ps. 88. 11-13). L'essai d'imaginer

[1] Cf. J. PEDERSEN, *Israel I - II* (1926), p. 460 ss.; CHR. BARTH, *Die Errettung vom Tode* (1947), p. 52 ss.

[2] R. BULTMANN, dans *Theol. Wörterb. zum N. T.*, t. II, p. 857 s.

une relation entre l'ombre du *Cheol* et Jahvé contient un paradoxe au-dessus duquel la foi seule peut s'élever (Ps. 139. 8 ss.).

Aucun compromis ne peut être réalisé entre la vie et la mort. Mais dans la croyance en Jahvé vivant, et dans le culte israélite fondé sur cette croyance, se trouvent des ferments conduisant à la représentation de Jahvé vainqueur de la mort. Celle-ci n'aura pas le dernier mot. Jahvé donnera une vie nouvelle aux morts le jour de la résurrection eschatologique. Ces raisonnements ne se sont formés que peu à peu (Is. 26. 19; 53. 10; Ez. 37. 1 ss.) et se sont développés plus clairement après l'exil jusqu'à constituer une doctrine acceptée par une fraction toujours plus nombreuse du peuple juif [1].

Ce qui caractérise la foi juive en la résurrection — et ceci est déjà exprimé par le terme même que l'on emploie pour définir cette foi — c'est qu'elle suppose qu'une vie véritable est attribuée à ceux qui ont éprouvé la mort dans toute sa réalité. Une transition directe de cette vie à la forme de vie eschatologique n'est pensable que dans des cas tout à fait exceptionnels (par exemple celui de l'ascension d'Elie, 2 Reg. 2. 11) [2].

La résurrection est considérée comme une nouvelle création, réalisée par Dieu, qui a pour objet l'homme désintégré pour ainsi dire, par la force anéantissante de la mort. De même que la vie présente trouve sa fin et son antithèse dans la mort, la vie nouvelle a son point de départ et son antithèse dans la même mort. Ce contraste et le lien qui, par ce contraste même, unit la mort et la vie nouvelle, sont illustrés par les termes de « descente » et d'« élévation ». L'homme descend dans la mort mais il en est tiré ou élevé par l'intervention de Dieu. Cette idée est courante dans les expressions métaphoriques des Psaumes, comme celles caractérisant le péril de la mort et le salut, et elle marque les passages déjà cités où la résurrection eschatologique est plus expressément nommée [3].

Après l'exil les notions se rapportant au séjour des morts subissent certains changements [4], et nous devons interpréter ceux-ci comme la conséquence du fait que l'aspect même de la mort et de son rôle dans l'existence humaine est en quelque sorte changé. Une manière individuelle de considérer l'homme amène de plus en plus à faire passer au premier plan la pensée d'une rétribution après la mort. Il s'ensuit que les défunts sont classés, d'après leurs actions sur terre, dans différentes parties du séjour des morts [5]. Mais cela n'implique rien moins que la

[1] Cf. par ex. F. NÖTSCHER, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube* (1926); J. B. FREY, « La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de J.-C. », *Biblica*, XIII (1932), p. 129-168.

[2] Cf. les spéculations sur l'assomption d'Hénoch et sur celle de Moïse.

[3] Nous sommes convaincus que ces métaphores ont leurs racines dans le culte israélite. — W. BREDE KRISTENSEN, *Livet fra döden* (1925), a démontré que la notion de résurrection est caractéristique des religions sémitiques.

[4] J. JEREMIAS, ᾍδης, dans *Theol. Wörterb. zum N. T.*, t. I, p. 147.

[5] Par ex. 1 Hen. 22; Jos. Ant. 18. 14.

nature de la mort varie selon les différents groupes d'hommes : pour quelques-uns elle se transforme en récompense, pour les autres en punition. Cette tendance subit l'influence des conceptions sur l'immortalité de l'âme, issues en particulier du domaine de la culture grecque et qui pénétrèrent dans le milieu juif [1]. Maintenant l'on commence à supposer que les âmes des justes s'élèvent directement, au terme de la vie, vers un paradis céleste où elles doivent demeurer dans l'attente du jour de la résurrection. Les justes accèdent donc immédiatement à une nouvelle forme de vie. Le séjour des morts, la descente dans la mort et dans ses ténèbres, est réservée aux pécheurs qui y attendent la résurrection et le jugement, puis y reviennent pour y subir les peines éternelles [2]. Les âmes pieuses n'ont donc plus aucun contact avec le *Cheol.* Cependant cela implique en réalité que la mort et toute cette malédiction qui, dans la foi israélite, opprimaient tous les hommes comme un sort inévitable, existent seulement pour une partie du peuple juif ou de l'humanité, celle qui n'a pas accédé à la justice impliquée par la loi. Toutefois, malgré ces modifications, l'on trouve également dans le judaïsme des exemples de la conviction que la mort est le sort de la race humaine toute entière, à cause du péché [3].

C'est dans cette perspective que l'on doit considérer les paroles du Nouveau Testament sur la mort et le séjour des morts [4]. Dans l'enseignement de Jésus apparaissent les conceptions juives contemporaines, à savoir : d'une part que le royaume de la mort contient des lieux différents pour les justes et les pécheurs; d'autre part que les âmes des justes entrent au Paradis immédiatement après la mort (Luc 16. 9; 23. 43). Le Jugement dernier apporte à l'humanité la différenciation dernière et irrévocable : ou une élévation définitive ou un abaissement définitif aux enfers (Matth. 11. 23; 25. 46).

Mais en même temps que le Nouveau Testament emploie des notions et des termes fréquents à cette époque et dans ces milieux, on constate une mise au point du problème, en ce qui concerne le rôle de la mort dans l'existence — la mort domine le monde et la vie : c'est pourquoi Jésus a dû aussi l'affronter dans toute sa gravité. Jésus étant lui-même conscient de son rôle messianique [5], l'idée de la nécessité de la mort

[1] Par ex. Sap. 2. 4; 3. 1. Voir aussi STRACK-BILLERBECK, t. IV, p. 1017 ss.; R. BULTMANN, ζωή, dans *Theol. Wörterb. zum N. T.*, t. II, p. 860 s.

[2] Du *Cheol* s'est différenciée la Géhenne, voir par ex. STRACK-BILLERBECK, t. IV, p. 1022 ss.

[3] Par ex. *Ecclus.* 25. 24.

[4] Cf. E. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 4. Auf. (1948), p. 190.

[5] Ce serait surpasser les limites de cet article que de trancher ici les discussions sur la conscience messianique de Jésus. Nous pensons que les récits évangéliques ne peuvent être expliqués qu'en supposant que Jésus appliquait à sa propre personne quelques-unes des idées que se faisaient les juifs de la personne du Messie, surtout celles du Messie caché et du Messie souffrant. Voir par ex. J. JEREMIAS dans *Deutsche Theologie*, t. II (1929), p. 106-109, et dans son livre *Jesus als Weltvollender* (1930); O. PROCKSCH, « Jesus der Gottesknecht », *Abh. der Herder-Ges. zu Riga*, VI, 3 (1938), p. 146-165.

prit dans sa pensée une place centrale : « Le Fils de l'homme est arrivé... pour donner sa vie comme la rançon de plusieurs » (Marc 10. 45; cf. 8. 31; 9. 31; 10. 34) [1]. Pour décider de la place que tient la mort dans l'œuvre messianique de Jésus, il n'est cependant pas suffisant d'indiquer les notions liées à l'idée de sacrifice et de rédemption. Il n'est pas hors de propos de citer, pour interpréter la mort de Jésus, l'exposé christologique que donne saint Paul dans l'Epître aux Philippiens et où il dit, probablement en employant des formules traditionnelles, « et ayant paru comme un simple homme, il s'est humilié lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, même jusqu'à la mort de la croix » (2. 7 s.) [2]. La mort se présente ici comme une conséquence logique de l'incarnation même; elle appartient à la nature et au sort de l'homme et, dans la mesure où le Messie prend part aux conditions de la vie humaine, il doit aussi supporter la conséquence selon laquelle la vie conduit sans exception à la mort. L'élévation du Christ impliquant le triomphe essentiel sur la mort a l'humiliation comme condition : « C'est pourquoi aussi Dieu l'a élevé » (Phil. 2. 9). Le même raisonnement est à la base de la discussion de 1 Cor. 15. 12 ss. On y parle, il est vrai, de la résurrection du Christ, mais la qualité essentielle de celle-ci est justement qu'elle est une résurrection de la mort et non pas un passage d'une forme à une autre forme de vie [3]. La victoire sur la mort et la rupture de son aiguillon (1 Cor. 15. 55) consiste en une victoire sur la mort par quelqu'un qui y a d'abord été plongé, autrement dit en une véritable descente en elle, et par là l'élévation et l'anéantissement de sa puissance fatale [4]. A cet égard les saintes Ecritures donnent des témoignages univoques. La conception de saint Jean s'exprime de façon concentrée dans la parabole sur le grain de blé qui doit être mis en terre et mourir pour pouvoir fructifier (Jo. 12. 24) et l'Epître aux Hébreux comprend la mort de Jésus d'une part comme conséquence de l'incarnation du Christ, et d'autre part comme point de départ nécessaire pour l'élévation et le salut (2. 14 s.; cf. Luc 24. 26; 1 Pet. 1. 11).

Aussi la vie de l'individu est-elle placée à juste titre sous la perspective de la mort : « C'est pourquoi, comme par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort; et qu'ainsi la mort s'est étendue sur tous les hommes, parce que tous ont péché » (Rom. 5. 12), ou : « le salaire du péché c'est la mort » (Rom. 6. 23) [5]. L'application radicale de cette manière de voir, qui fait de la mort quelque chose de beaucoup plus grave qu'un processus biologique,

[1] J. Jeremias, dans *Judaica*, III (1947-48), p. 249-264.

[2] Cf. L. Cerfaux, dans *Miscellanea A. de Meyer* (Louvain, 1946), p. 121 s.

[3] Cf. aussi Rom. 4. 24 s.; 5. 6 ss.; 1 Thess. 4. 14; 5. 10.

[4] Cela peut aussi être exprimé comme une victoire du Messie sur les forces du chaos.

[5] Cf. Rom. 5. 17; 1 Cor. 15. 21. Voir en outre H. Molitor, *Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus* (1933), p. 39.

revient également dans l'Epître aux Hébreux : « Il est réservé aux hommes de mourir une seule fois, après quoi vient le jugement » (9. 27). Nous ne pouvons pas négliger la mort; elle jette son ombre sur toute l'existence humaine qui est marquée par la crainte de la mort (Heb. 2. 15), et l'homme lui-même en porte la responsabilité. Aucune partie de la personne humaine n'échappe au jugement et à la condamnation.

Quand le Nouveau Testament nous parle de la vie éternelle il n'est donc pas question de l'immortalité immanente de l'âme au sens où l'entend la pensée hellénistique, ni d'une omission miraculeuse de la mort permettant à l'homme de passer sans intermédiaire à une existence nouvelle et meilleure. Cette nouvelle vie signifie pour l'individu la délivrance du pouvoir de la mort, processus à la fois cosmique et personnel. Cela signifie qu'il faut que l'homme meure véritablement et qu'il éprouve la réalité de la mort avant de pouvoir être sauvé et accéder à une existence nouvelle. La vie issue de la mort (Rom. 11. 15) est aussi la marque du christianisme [1]. La victoire sur l'aiguillon de la mort (1 Cor. 15. 55) est la résurrection (v. 20 ss.) qui suppose pourtant toujours que celui qui ressuscite a passé par la mort. La délivrance accordée à l'homme de l'emprise de la mort (Rom. 8. 21; Col. 2. 20; Heb. 2. 15) tire sa signification de son contraste même avec l'esclavage subi pendant la mort et ses affres.

Cela est clairement exprimé dans l'Epître aux Romains dans laquelle saint Paul fait justement surgir de la mort la vie nouvelle des chrétiens et l'anticipation qui en est déjà donnée dans notre vie terrestre. Mais par là s'introduit une pensée caractéristique du Nouveau Testament : dans la mesure où la vie nouvelle est une chose que possède déjà le chrétien de son vivant, elle est issue d'une mort déjà dépassée, qu'il a laissée derrière lui. La descente dans la mort aussi bien que la résurrection a déjà eu lieu. Mais quand cela s'est-il passé ? D'une part à Golgotha et le matin de Pâques, quand le Christ subit une mort générale [2] pour toute l'humanité et réalisa la résurrection générale à laquelle participent tous les hommes. Nous trouvons cela exprimé dans 2 Cor. 5. 14 : « Et un seul est mort pour tous, tous donc sont morts. » D'autre part au moment du baptême par lequel cet acte du Christ est actualisé pour le croyant individuel. « Nous avons donc été ensevelis avec lui, par ce baptême qui nous voue à la mort, afin que, comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, de même nous aussi nous marchions en nouveauté de vie » (Rom. 6. 4; cf. Col. 2. 12, 20). Nous sommes morts avec Christ (Rom. 6. 8; Col. 3. 3; 2 Tim. 2. 11), ceci est constaté comme un fait du passé; et considéré de ce

[1] La vie terrestre de Jésus est une lutte perpétuelle contre la mort et ses compagnons, péché et souffrance. C'est pourquoi les miracles de guérison et de vivification peuvent être caractérisés comme des victoires anticipées sur la mort.

[2] Ce terme est analogue à « baptême général », terme employé par O. Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments* (1948), p. 17.

point de vue, notre ancien moi n'existe plus (Gal. 2. 20). C'est pourquoi le chrétien peut être appelé, en employant une expression hyperbolique, ressuscité d'entre les morts (Œph. 2. 6; 5. 14; Col. 2. 12; 3. 1). Par le baptême, nous sommes placés, chacun pour soi et d'une manière sacramentelle, dans la réalité que le Christ a créée pour les siens [1].

Que le baptême et la mort se trouvent liés par des associations de pensées, n'est pas de nature à nous surprendre. Déjà dans le judaïsme l'eau était considérée comme un symbole de la mort [2]. Quand saint Paul, dans 1 Cor. 10. 1 s., mentionne le récit de la traversée de la mer Rouge comme un événement typologique préfigurant le baptême, il sait que l'exégèse juive donnait à ce passage un sens symbolique évoquant la mort [3]. Là déjà on peut trouver les racines des idées, vivantes dans l'ancienne Eglise, sur le baptême compris comme un baptême de mort [4], idées qui sans aucun doute n'impliquent pas non plus quelque chose de nouveau par rapport au judaïsme contemporain. C'est pourquoi Jésus lui-même semble avoir, dès le début, associé l'idée de la mort à son propre baptême [5]. Par conséquent lorsque dans le Nouveau Testament le baptême est qualifié de création nouvelle (2 Cor. 5. 17; Gal. 6. 15) ou de nouvelle naissance (παλιγγενεσία Tit. 3. 5; cf. 1 Pet. 1. 3; 2. 2) [6], on inclut dans ces métaphores l'idée suivante : la condition du renouvellement, c'est que l'ancienne vie soit passée et par conséquent morte (2 Cor. 5. 17). Quant à la métaphore de la nouvelle naissance, il faut observer que dans les représentations juives de la résurrection, entre autres déjà dans Is. 26. 12, on compare la mort et l'enterrement à une rentrée dans le sein maternel et la résurrection à un accouchement [7].

La même pensée se trouve exprimée dans une autre métaphore qui, d'après le témoignage de tous les évangiles, fut déjà employée par Jésus lui-même. C'est l'image du bâtiment que l'on détruit pour le reconstruire. En identifiant son corps (σῶμα) au temple (Jo. 2. 19 ss.; cf. Marc 14. 58; 15. 29 par.), il inclut ainsi dans sa propre personne le peuple entier dont il est le principe : sa mort est leur mort, sa résur-

[1] Cf. J. Cools, « La présence mystique du Christ dans le Baptême », *Mémorial Lagrange* (1940), p. 302 ss.; Molitor, *op. cit.*, p. 24 ss.

[2] Cf. les remarques de W. Hadorn, *Die Offenbarung des Johannes* (1928), p. 159, sur Apoc. 15. 3.

[3] Pour le salut dans le Christ comme un nouvel exode, voir W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1948), p. 102 ss. — Cf. le rôle du déluge dans 1 Pet. 3. 18. Voir aussi J. Daniélou, dans *Dieu vivant*, VIII (1947), p. 104 s.

[4] P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise* (1942), p. 142 ss. — Ces idées étaient représentées dans la liturgie baptismale par le déshabillement et par la descente dans le baptistère, cf. par ex. Theod. Mopsuest. dans *Comment. on the Lord's Prayer and the Sacrament of Baptism*, ed. Mingana (1933), p. 34 s.

[5] Cf. notre esquisse dans *Dieu vivant*, XIII (1949), p. 31 ss.

[6] Le Christ est appelé πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν dans Col. 1. 18. — Le mot παλιγγενεσία a été interprété, dans l'ancienne Eglise, comme visant la résurrection, voir E. Peterson, dans *Bibl. Ephemerides Liturg.*, XXII (1948), p. 415.

[7] Cf. par ex. A. J. Wensinck, dans *Acta Orient.*, I (1923), p. 170 ss.

rection leur donne la vie nouvelle. On doit sans doute rapprocher de cette métaphore quelques affirmations de saint Paul. Ainsi, l'homme vivant d'après la loi, est d'abord détruit pour être reconstruit par le Christ; cela implique ni plus ni moins que mourir et renaître à une existence nouvelle (Gal. 2. 18). L'image revient dans 2 Cor. 5. 1 s., et non seulement l'image mais des termes comme οἰκοδομή, καταλύειν, ἀχειροποίητος [1]. De là les associations conduisent à une notion apparentée : en effet, mourir, c'est être dévêtu; vivre d'une vie nouvelle, c'est être revêtu à nouveau (2 Cor. 5. 2 ss.) [2]. Le même glissement par associations se trouve dans Col. 2. 9-12 où l'on conçoit le Christ à la fois comme un bâtiment et comme un corps, et où il est dit que, dans et par le baptême en Jésus-Christ, l'homme est circoncis, il est dévêtu, il meurt et il est enterré (quatre termes synonymes dans cette filiation d'idées) pour être rendu vivant à nouveau avec et par lui [3].

Ce que nous avons pu constater jusqu'à présent c'est donc l'idée d'une mort générale en Christ, à laquelle l'homme participe par le baptême. Cette mort est la condition de la vie nouvelle, créée également par ce même baptême chez les baptisés.

Mais cependant la réalité est que le chrétien, bien que mort avec Christ dans le baptême et régénéré ensuite par lui, continue sa vie humaine précédente, la même que celle de tous les autres hommes, et que, conformément à tous les autres hommes, il n'échappe pas à la mort lorsqu'il a atteint le terme normal de cette vie. D'ailleurs les saintes Ecritures sont unanimes à placer la résurrection le jour du jugement et non pas le jour du baptême [4]. Aussi, alors que la résurrection est notre espérance (par ex. Rom. 6. 5; 1 Cor. 15. 22 ss.; Phil. 3. 11), nous avons par le baptême participé aux arrhes de l'Esprit, qui est d'une part une garantie de la résurrection future (Rom. 8. 23 s.) et qui d'autre part agit dès maintenant en nous avec une force vivifiante (par ex. Rom. 8. 11), ce qui implique, en quelque sorte, une anticipation de la résurrection [5]. Il y a ainsi un lien intime entre la nouvelle naissance qui débute par le baptême et la perfection finale qui sera une réalité lors de la Parousie au dernier jour. Tout ce processus de création nouvelle, pour ainsi dire réparti en deux phases et considéré comme un tout, a son origine homogène dans la résurrection du Christ le matin de Pâques. On doit de la même manière considérer la mort comme un tout, partagé en moments différents : ce qui arrive à la fin

[1] Cf. Marc 14. 58; Col. 2. 11; Héb. 9. 11, 24.

[2] Cf. aussi Col. 3. 9.

[3] La métaphore du temple est appliquée et au Christ et au chrétien, cf. 1 Cor. 3. 16; 6. 19.

[4] Le passage de Eph. 5. 14 que nous avons déjà cité ne doit pas être interprété *verbatim*. Dans le Nouveau Testament la doctrine gnostique qui dit que la résurrection des morts a déjà eu lieu est réfutée, 2 Tim. 2. 18; cf. Iren. *Adv. haer.* I, 23, 5.

[5] O. Cullmann, dans *Hommage et reconnaissance à Karl Barth* (1946), p. 31 ss.

de la vie terrestre n'est que l'accomplissement final de ce que nous avons déjà subi en partie lors du baptême. Ainsi, quand un jour nous devrons mourir, cet acte ne contiendra pas quelque chose de véritablement nouveau pour nous. Par analogie avec la vie éternelle, la mort, à la fois celle qui est derrière nous et celle que nous attendons, reçoit son empreinte de ce qui arriva à Golgotha. La mort apparaît là dans toute son horreur en tant que jugement de l'existence humaine déchue (cf. Jo. 12. 31). Mais c'est là que la mort cessa une fois pour toute de se présenter comme quelque chose de définitif et de sans espoir (cf. 1 Cor. 15. 55). Cela a pour conséquence que le chrétien envisage avec confiance et même avec désir le jour où la mort définitive l'arrachera au monde et le mènera encore plus près du Christ (Phil. 1. 20 s.; 2 Cor. 5. 2).

Par là apparaît également dans sa véritable perspective le processus qui, en parallèle avec la vie créée par l'Esprit, marque l'existence du chrétien : sa mortification perpétuelle ou, ce qui revient au même, la mise à mort du vieil homme. Il est au fond question ici des suites et des conséquences de ce qui en principe a eu lieu par le baptême quand la mort avec Christ mit fin à notre existence dominée par le péché (Rom. 6. 11). C'est pourquoi la vie chrétienne a pour ainsi dire un côté négatif. Il est nécessaire — ou pour mieux dire c'est une conséquence inévitable — de tuer les actes du corps (Rom. 8. 10, 13; cf. Eph. 4. 22; Col. 3. 5) et de montrer par là qu'on est mort au péché (Rom. 6. 11). Il faut également subir les souffrances qui amènent la destruction de la vie terrestre (2 Cor. 4. 7 ss., 16 ss.). Ces souffrances ne sont pas autre chose que les conséquences de la mort avec Christ. Elles sont un signe de ce que cette mort est une réalité et non un vide symbole, et de ce qu'elle devient de plus en plus complète dans la partie de l'homme qui est en son pouvoir (Phil. 3. 10) [1]. Puisque l'homme est un tout, c'est tout l'homme en même temps qui subit la mort. Plus la mortification est radicale, plus puissante jaillit la vie donnée par Christ (2 Cor. 4. 10). Il convient ici de montrer que cette idée a son fondement dans l'enseignement de Jésus. Là déjà l'imitation du Christ est décrite comme une coupure de l'existence ordinaire; sauver son âme ou sa vie (ψυχή) implique de se renier soi-même et de porter sa croix (Matth. 10. 37-39; 16. 24 s. par.; cf. Jo. 12. 24-26). Il n'est peut-être pas trop hasardé de voir un lien entre les paroles de Jésus adressées aux disciples sur la nécessité de porter leur croix (αἴρειν τὸν σταυρόν, Matth. 16. 24 par.) et celles de saint Paul sur la crucifixion du vieil homme avec Christ (συσταυροῦσθαι, Rom. 6. 6; Gal. 2. 19) [2].

[1] C'est pourquoi la mort prématurée peut sauver l'homme dans le cas où elle le préserve de plus de péchés, Actes 5. 1-11; 1 Cor. 5. 5. Voir là-dessus H. Bietenhard, dans *Theol. Zeitschr.*, III (1947), p. 103.

[2] Dans les passages en question chez saint Paul, l'aspect est autre que dans les textes synoptiques; cela est dû entre autres au fait que les textes pauliniens envisagent la mort du Christ comme achevée.

On aboutit à une vue des choses un peu différente, quand on ne regarde plus la mort comme quelque chose de dynamique pour ainsi dire, comme un processus qui, d'une manière sacramentelle, a lieu dans le baptême et caractérise la vie du chrétien, mais quand on la conçoit d'une manière plus statique, comme une qualité inhérente au monde déchu et à l'homme naturel tel quel. L'état de l'homme est alors caractérisé de façon négative par le fait que la vie divine lui fait défaut (Eph. 4. 18). De façon positive, les mots « tous meurent en Adam » (1 Cor. 15. 22) signifient que ceux qui sont originaires d'Adam, dans et par le péché qui leur est inhérent, sont morts (Rom. 7. 24; νεκρός Col. 2. 13; Eph. 2. 1, 5; 1 Tim. 5. 6) [1]. En ce cas la résurrection et la vie nouvelle comportent un mouvement hors de cette sphère (Eph. 5. 14). Dans un passage du Pasteur d'Hermas (Sim. 9. 16, 1 ss.) les deux manières de voir sont confondues : d'une part le baptême implique une descente sacramentelle, c'est-à-dire la mort et ensuite une résurrection analogue (καταβαίνειν — ἀναβαίνειν), mais d'autre part ceux qui descendent dans le baptême sont déjà morts (νεκροί), ils se trouvent dès le commencement dans le séjour des morts (βύθος) [2]. L'acte sacramentel n'a ainsi d'autre but que de rendre vivant, c'est pourquoi il ne peut être désigné que comme une ascension (δι' ὕδατος ἀναβῆναι). Une manière de voir semblable caractérise l'Evangile de saint Jean. Même là, la mort se présente sous un double aspect. Vue sous l'aspect de la mort dont s'est chargée le Christ, elle devient un événement dramatique; la vie éternelle est un fruit de la descente de Jésus sur terre et de l'élévation qui lui a succédé, ce qui est exprimé dans la parabole sur le grain de blé (Jo. 12. 24; cf. 6. 51; 11. 50 ss.). D'autre part le monde tel quel est le monde des ténèbres et de la mort (par ex. Jo. 1. 4 s.; 12. 35, 46 ss.). Les hommes y sont dominés par la mort (6. 49; 8. 21 ss.); leur salut n'est pas tant considéré comme le passage, à travers la mort, d'une vie (marquée par le péché) à une vie nouvelle, que comme la transition (μεταβαίνειν [3]) de la sphère de la mort à celle de la vie (Jo. 5. 21, 24; 1 Jo. 3. 14). Aussi chez saint Jean le baptême constitue-t-il cependant le point de départ nécessaire d'une vie nouvelle et il est décrit comme une nouvelle naissance (Jo. 3. 3 ss); grâce à l'œuvre du Christ, la mort n'est pas seulement une antithèse de la vie, mais aussi sa condition. A la sphère de la vie appartient aussi la résurrection finale; c'est pourquoi, pour celui qui possède la vie éternelle, le terme de la vie terrestre n'a pas d'importance décisive, car la résurrection est entrevue (Jo. 6. 40; 11. 25 s.) [4].

[1] Cf. Matth. 8. 22 par.; Luc 15. 24, 32.

[2] Cf. Herm. Vis. 3. 2, 5; 3. 5, 2.

[3] Cf. Jo. 13. 1. Par contre διαβαίνειν dans Heb. 11. 29. La fête de Pâques est appelée διαβατήρια et διάβασις chez Philon, qui donne à ces termes une signification philosophique; voir J. DÖLGER, *Antike und Christentum*, t. II (1930), p. 63-69.

[4] Naturellement l'homme peut perdre la vie nouvelle et ainsi être privé de la victoire sur la mort, 1 Cor. 8. 11; 2 Jo. 8 s.; Apoc. 3. 1, 11; cf. Matth. 18. 17. Il y a toujours le danger d'apostasie, Gal. 5. 4; 2 Thess. 2. 3; 1 Tim. 4. 1; Heb. 3. 12.

Le Nouveau Testament parle relativement peu de la situation de l'homme dans l'intervalle entre la fin de cette vie et la résurrection lors de la Parousie du Christ [1]. Cependant il est clair — et ceci se présente également comme une conclusion de ce qui a été avancé auparavant — que les hommes, envisagés du point de vue du Nouveau Testament, se divisent en ce qui concerne le terme de la vie terrestre, en deux catégories, dont la division dépend de l'attitude des hommes en face du Christ au cours de leur vie sur terre et de leur obéissance envers lui [2]. L'une d'elles se compose de ceux que leur état conduit à une mort définitive (Rom. 5. 12; 1 Cor. 15. 50). Ce que cette signifie en dernier ressort d'après la Bible, un séjour perpétuel dans la puissance de la mort ou un anéantissement de la personnalité, ne fera par ici l'objet de recherches [3]. Il est évident que le Nouveau Testament réserve une résurrection même pour ceux qui, après cela, doivent être condamnés (Matth. 25. 31-46; Apoc. 20. 11-15; ἀνάστασις κρίσεως Jo. 5. 29), ce qui signifie qu'ils sont en quelque sorte gardés en prévision de la condamnation (cf. la parabole de l'homme riche et du pauvre Lazare, Luc 16. 19-31) [4]. Nous avons seulement voulu constater ainsi que cette catégorie d'hommes est supposée quitter la vie terrestre dans l'attente du jugement et de la mort à venir; peut-être pourrait-on dire : leur chemin les fait descendre à une mort définitive. L'autre catégorie se compose de ceux qui, en Christ et grâce à lui, ont vaincu la mort. Ceux-ci ont déjà auparavant été abaissés dans la mort, puis ils s'en sont élevés. Quand ils abandonnent leur vie terrestre eux aussi doivent encore attendre la résurrection, mais comme la vie en Christ inaugurée en eux par l'Esprit ne peut être détruite [5], cette attente se passe en Christ et par suite dans la sécurité (2 Cor. 5. 1-9; Phil. 1. 23; cf. Rom. 14. 8) [6]. La vieille dépouille a été délaissée et le corps nouveau n'a pas encore été formé (1 Cor. 15. 35; 2 Cor. 5. 1 ss.). C'est pourquoi si l'existence des chrétiens est cachée ici-bas avec Christ en Dieu (Col. 3. 3), cela joue un rôle pour déterminer leur situation après la fin de la vie terrestre. L'état des chrétiens morts est aussi appelé un sommeil. Cela doit être une autre manière de caractériser la même attente en Christ de la résurrection (1 Thess. 5. 10) [7]. On ne peut pas

[1] Voir par ex. O. MICHEL, « Der Mensch zwischen Tod und Gericht », *Deutsche Theol.*, VIII (1941), p. 10-35; PH.-H. MENOUD, *Le sort des trépassés* (1945).

[2] Nous n'abordons pas ici la question d'un salut hors du Christ ou après la mort, cf. par ex. MENOUD, p. 47 ss.; BIETENHARD, p. 101-122.

[3] Voir par ex. R. BULTMANN, dans *Theol. Wörterb. zum N. T.*, t. III, p. 16 s.

[4] 2 Pet. 2. 4, 9 parle de châtiments dans le temps intermédiaire.

[5] MENOUD, p. 41 : « Celui qui a reçu l'Esprit du Christ lui appartient, et la mort elle-même ne saurait briser cette communion. » Cf. CULLMANN (ci-dessus, n. 5, p. 213).

[6] MICHEL, p. 17 s., 24 s.

[7] Cf. le mot καθεύδει dans le récit de la fille de Jaïrus (Matth. 9. 24 par.) et κεκοίμηται dans celui de Lazare (Jo. 11. 11), qui semblent signifier tous les deux cette attente de la résurrection, voir MICHEL, p. 21. La combinaison de καθεύδειν et de ἐγείρεσθαι dans Marc 4. 27 ne semble pas être fortuite.

tirer plus que la simple promesse de cette communion avec Christ comblant l'intervalle de la parabole du pauvre Lazare dans le sein d'Abraham (Luc 16. 22), et des paroles de Jésus adressées au bon larron sur la croix (Luc 23. 43). Dans l'Apocalypse (6. 9) aussi la description des âmes des martyrs déposées sous l'autel céleste nous montre cela [8]. Cette pensée est en fin de compte exprimée aussi dans l'Evangile de saint Jean : celui qui croit au Christ a la vie éternelle et alors il vivra quand même il serait mort (6. 40; 11. 25 s.). Il est évident que l'état intermédiaire tire son empreinte de l'issue définitive.

Ainsi le but de cette rapide esquisse a été de montrer que le Nouveau Testament révèle les deux possibilités qui s'offrent à l'homme en présence de la mort. Pour l'homme dominé par le péché, le point central de la mort se place dans l'avenir; la fin de la vie comporte alors une descente définitive dans la mort. Mais pour celui qui a part au Christ, le point le plus profond de la mort est situé déjà dans le passé; par la mort du Christ sur la croix et par la participation du chrétien à cette mort dans le baptême, la mort se trouve en principe vaincue : « La mort a été engloutie dans la victoire » (1 Cor. 15. 54).

[8] La résurrection de certains saints racontée dans Matth. 27. 52 s., démontre la relation étroite qui existe entre le Christ et ceux qui sont décédés dans la foi en lui (ἅγιοι). En même temps que le Christ triomphe de la mort, la vie est donnée à ceux qui sont en lui.

Ἰησοῦς Χριστὸς κολαφιζόμενος
und die « colaphisation » der Juden

VON

KARL LUDWIG SCHMIDT

WORUM ES sich bei dieser Überschrift mit einer griechisch formulierten Wendung und einer französischen Vokabel handelt, kann sich erst allmählich aus den folgenden Erörterungen ergeben, die sprachlich und sachlich zugleich sind, wobei mehr als sonst beides sogleich in einander übergeht.

In seiner Leidensgeschichte wird Jesus Christus zweimal physisch und psychisch verspottet : 1. Mark. 14. 65 par.; 2. Mark. 15. 16-20 par.

Ad. 1. Mark. 14. 65 vollziehen einige (τινες) aus der Umgebung des jüdischen Hohenpriesters diese Verspottung, nachdem auf dessen Befragung Jesu hin der Sanhedrin den Todesbeschluss gefasst hat. Den nach der Meinung des Gerichtes falschen Messias Jesus « bespeien », ἐμπτύειν, sie, verhüllen sein Antlitz, « ohrfeigen », κολαφίζειν, ihn und wollen sich von ihm weissagen lassen. Und dann versetzen ihm die Diener weitere « Schläge », ῥαπίσματα. Matth. 26. 67 f. scheint es der ganze Sanhedrin zu sein, der sich an diesem Akt beteiligt. In dieser ein wenig verkürzten Darstellung finden sich dieselben Vokabeln ἐμπτύειν, κολαφίζειν und ῥαπίζειν, wobei das letztgenannte Verbum das im Markus-Text etwas nachhinkende Substantivum ersetzt. Es liegt auf der Hand, dass die Darstellung in den beiden ersten Evangelien bis in den Wortlaut hinein konform ist. Der kleine Unterschied ist nicht wesentlich. Historisch gesehen, können auch bei Matth. die bei Mark. ausdrücklich genannten Diener als die Verspottenden angenommen werden. Der Mark.-Text dürfte die Grundlage sein, die im strafferen Matth.-Text benutzt ist, was doch wohl als ein Zeichen für die sogenannte « Markus-Hypothese », d. h. die Priorität des zweiten Evangelisten, angesprochen werden kann. Luk. 22. 63 hat dieselbe Szene unter Benutzung der Vokabeln « verspotten », ἐμπαίζειν, « prügeln », δέρειν, und « lästern », βλασφημεῖν. Dem Stil des dritten Evangelisten entspricht es, dass er etwas « feinere » Vokabeln verwendet, wobei ἐμπαίζειν so etwas wie einen zusammenfassenden

Begriff darstellt, der in der üblichen Bezeichnung « Die Verspottung Jesu Christi » fortlebt. Das Luk. dabei von Mark. abhängig ist, zeigt derselbe Aufbau der Szene hier und dort, nur dass die Mark. 14. 65 lose angehängte Bemerkung, dass die Diener Schläge versetzen, ohne Subjektswechsel mit Einfügung von ἕτερα πολλά gebracht ist. Dieser Stil entspricht ganz der literarischen Manier des dritten Evangelisten. Ebenso ist es bei der Kennzeichnung der Verspottenden, die gleich am Anfang der Szene die « Männer, die ihn bewachen », οἱ ἄνδρες οἱ συνέχοντες αὐτόν genannt werden. Diese Darstellungsart ist aber weniger wichtig als die Tatsache, dass bei Luk. der ganze Vorgang schon vor dem Todesbeschluss steht. Das leitet sich aus den Kompositionsabsichten des dritten Evangelisten ab, durch die einmal erreicht wird, dass die Petrus-Szenen in der Leidensgeschichte Jesu nicht auseinander gerissen werden und der Szene vor dem Sanhedrin sofort die vor Pontius Pilatus folgt, und durch die dann vor allem erreicht wird, dass Jesus nicht vor dem Gericht selbst von den Sanhedristen verspottet wird, sondern schon früher draussen von den Häschern. Im vierten Evangelium findet sich diese Verspottungsszene nicht, es sei denn dass Joh. 18. 22 ein Nachhall vorliegt [1].

Ad 2. Mark. 15. 16-20 ist etwas ausführlicher erzählt, dass und wie die römischen Soldaten den vom römischen Prokurator Verurteilten verspotten. Auch hier findet sich wieder ἐμπτύειν, dazu aber auch das uns aus der lukanischen Verspottungsszene bekannte ἐμπαίζειν. Wenn der dritte Evangelist die zweite Verspottungsszene nicht hat, worauf wir gleich näher zu sprechen kommen müssen, so ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass er diese Vokabel aus der zweiten Erzählung, d. h. aus Mark. 15. 20 übernommen und dann nur in der ersten von ihm gebrachten Erzählung verwendet hat. Matth. 27. 27-31 geht der Mark.-Darstellung abgesehen von untergeordneten kleinen Aenderungen ganz parallel, wobei der erste Evangelist die beiden genannten Misshandlungsvokabeln verwendet. Joh. 19. 2 f. hat diese Verspottung Jesu durch die römischen Soldaten in verkürzter Form.

Der dargelegte exegetische Befund ist jedenfalls ein Zeugnis dafür, dass auch die Leidensgeschichte Jesu, die im Grossen und Ganzen fester gefügt ist als der übrige Evangelien-Bericht, Fugen und Nähte aufzuweisen hat, was für ihre literarische und historische Beurteilung von Belang ist [2]. Innerhalb des synoptischen Bereiches hat Luk. in den uns hier beschäftigenden Abschnitten, wie wir gesehen haben, eine Umstellung und eine Auslassung vorgenommen. Warum hat dieser Evangelist die zweite Verspottungserzählung einfach weggelassen?

[1] Richtig Maurice Goguel, *La vie de Jésus*, 1932, p. 496 : « Jean n'a pas d'équivalent à la scène des outrages; il paraît cependant l'avoir connue et le soufflet donné à Jésus au cours de son interrogatoire (18. 22), en est un débris. » Ebenso in der deutschen Ubertragung die mit Zusätzen des Verfassers und einem Geleitwort von Werner Georg Kümmel ausgestattet ist : *Das Leben Jesu*, 1934, S. 347.

[2] Vgl. Karl Ludwig Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919, S. 306 ff.

Manche Kritiker gestehen hier ihr Nichtwissen ein [3]. Andere meinen, dass Luk. die Duplizizät der ersten und der zweiten Verspottung vermeiden wollte [4]. Nun ist aber zu bedenken, dass gerade Luk. in der von ihm gestalteten und eingeschobenen Szene « Jesus vor Herodes Antipas » 23. 6-16 in Vers 11 doch eine zweite Verspottungserzählung hat, in der wiederum ἐμπτύειν vorkommt. Vielleicht ist damit zu rechnen, dass der weithin staats- und damit romfreundliche dritte Evangelist die ihm vorliegende Überlieferung so gestaltet hat, dass er wohl den Juden und den Herodianern, nicht aber den Römern eine sonderliche Verspottung Jesu zutraute [5]. Als gesichert erscheint, dass die beiden von Mark. und von Matth. mitgeteilten Verspottungserzählungen von einander unabhängige Überlieferungen darstellen [6]. Ob man über dieses literarische Urteil hinaus beide Geschichten für historisch halten soll oder nur ausschliesslich die erste oder die zweite (« oder » = « aut ») oder nur wahlweise die erste oder zweite (« oder » = « vel »), lässt sich m. E. nicht mit Bestimmtheit ausmachen [7]. Ich neige dazu, beide Geschichten, wenn sie literarisch von einander unabhängig sind, auch für historisch im ganzen für gesichert zu halten [8]. Dass auf die Darstellung der alttestamentliche Weissagungsbeweis

[3] So JULIUS WELLHAUSEN, *Das Evangelium Lucae*, 1904, S. 133 : « Die spöttische Adoration durch die römischen Soldaten übergeht Lc aus unerfindlichen Gründen. »

[4] So JOHANNES WEISS, *Die Schriften des Neuen Testaments, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt*, 1. Bd., 2. Aufl., 1907, S. 519 : « Vielleicht wollte Lukas die Doppelung mit der Verspottung der Häscher vermeiden; wahrscheinlicher aber ist, dass er das Verfahren der Römer in möglichst günstigem Licht erscheinen lassen will. »

[5] ROBERT MORGENTHALER, *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis, Gestalt und Gehalt der Kunst des Lukas* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von W. Eichrodt und O. Cullmann, Nr. 14-15), 1948, 1. Teil, S. 98 stellt Luk. 22. 63-65 und 23. 11, unter den Begriff « 2 Misshandlungen » auf Grund des für die lukanische Geschichtsschreibung anzunehmenden « Zweiheitsgesetzes »; s. *ebd.* auch S. 116, wo ebenfalls von der « zweimaligen Misshandlung Jesu » gesprochen wird. Wenn dieses « Zweiheitsgesetz » von Luk. so streng befolgt wäre, wie der Verf. behauptet, so könnte man schliesslich daraus folgern, dass Luk. *deshalb* die zweite Verspottung Jesu durch die römischen Soldaten weggelassen hätte ?

[6] Richtig GOGUEL, *op. cit.*, p. 496 : « Les deux scènes sont cependant loin d'être exactement parallèles. Les deux récits étant littérairement indépendants, ... » In der deutschen Übertragung S. 347. Etwas zurückhaltender RUDOLF BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 2. Aufl., 1931, S. 298 : « Ob man... die Verspottungsberichte Mark 14. 65 bzw. Luk. 22. 63 und Mark. 15. 16-20a, als Dubletten bezeichnen darf, mag fraglich sein. »

[7] GOGUEL, *op. cit.*, p. 496 bildet den Nachsatz zu dem in Fussnote 6 Mitgeteilten folgendermassen : « ... les deux épisodes peuvent être historiques l'un et l'autre ». Er entscheidet sich also für ein « oder » im Sinne von « vel ».

[8] GOGUEL, *op. cit.*, p. 496, kommt freilich von seinem « oder » = « vel » fast zu einem « oder » = « aut », wenn er die These vertritt : « Considérée en elle-même, la scène (scil. Mark. 14. 65) n'a rien que de très vraisemblable ». Diese Einstellung scheint mir nicht zwingend zu sein.

eingewirkt hat, indem man Mark. 14. 65 an Jes. 50. 6 erinnert werden soll, spricht nicht in allen Fällen gegen die Geschichtlichkeit. Wenn Jesus von Nazareth nicht nur im Glauben und in der Theologie der Urgemeinde und in der sich ihr anschliessenden Christenheit, sondern faktisch in seinem Leben, Leiden und Sterben bewusst der messianische « Sklave Gottes » gewesen ist, so verfangen nicht durchweg literarische, stilkritische, formgeschichtliche Analysen, wenn diese auch weithin möglich und auch nötig sind. Ich darf hier einen mit Absicht zugespitzten Satz, den ich einmal in Bezug auf das Wundertun Jesu formuliert habe, in Bezug auf Jesu beide Verspottungen unterstreichen : « Das Wunder in seiner messianologischen Einmaligkeit ist so geschehen, wie es erzählt ist. Auch hier muss eine stilkritische Analyse, die sich zudem im Rahmen der allgemeinen Religionsgeschichte bewegt, um des besonderen Messiastums Jesu von Nazareth willen, zurückgerufen, zurückgenommen werden. [9] »

Ohne nun aber mit diesem eifrig debattierten Problem, durch dessen Erörterung sicherlich nicht alle exegetischen Einzelfragen gelöst werden können, einen Rückzug wie auf eine angeblich sichere Festung anzutreten, möchte ich im Anschluss an die bisherigen kritischen Darlegungen eine Besonderheit der ersten Verspottungsszene Mark. 14. 65 (= Matth. 26. 67 f.) herausstellen und behandeln. Diese Besonderheit besteht darin, dass hier die Vokabel κολαφίζειν vorkommt. Über die Vor- und die Nachgeschichte dieses auffällig seltenen Wortes habe ich mich lexikographisch und biblisch-theologisch an anderer Stelle geäussert, sodass ich mich darauf beziehen kann [10].

Die älteste Nachgeschichte des Wortes κολαφίζειν, wie es zum ersten Mal in der Leidensgeschichte Jesu auftaucht, ist damit gegeben, dass es noch dreimal im Neuen Testament mit einer starken christologisch-soteriologischen Betonung vorkommt. Bei der Aufzählung seiner Leiden sagt Paulus 1. Kor. 4. 11 : ... κολαφιζόμεθα καὶ ἀστατοῦμεν. Sicher ist, dass Paulus die über ihn in seinem apostolischen Beruf verhängten Leiden als Leiden in Christus, als Christusleiden verstanden hat. Wenn er dabei das seltene Wort κολαφίζειν verwendet, so mag er die Mark. 14. 65 vorliegende evangelische Überlieferung im Auge gehabt und füglich gekannt haben. Sein märtyrerhaftes « Verspottetwerden », « Misshandeltwerden » ist ein Geschehen in und mit dem Ἰησοῦς Χριστὸς κολαφιζόμενος. In dieser Sicht wird man bestärkt, wenn man 1. Petr. 2. 20 liest, dass die Christen ermahnt werden, nicht für Vergehen, sondern ohne solche Vergehen Misshandlungen, Spott und Hohn zu erdulden : κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε. Gleich nachher 1. Petr. 2. 21 ff. wird von Jesus Christus als dem leidenden Sklaven

[9] K. L. Schmidt, « Das Christuszeugnis der synoptischen Evangelien », in *Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche*, 1936, S. 24.

[10] K. L. Schmidt, Artikel κολαφίζω im *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament*, 3. Bd., 1938, S. 818 ff.

Gottes gesprochen [11]. Bei der biblischen Verkoppelung von christologischen und anthropologischen Aussagen mit satanologischen und dämonologischen ist es nicht verwunderlich, dass schliesslich der Böse selbst, der Satan der Spottende und Misshandelnde ist. In diesem Zusammenhang kommt wiederum unsere Vokabel vor. In seinem umfassenden Leidenskatalog will Paulus 2. Kor. 12. 7 als das Handeln des ἄγγελος σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ verstanden wissen.

Die weitere Nachgeschichte des Wortes κολαφίζειν, das fast nur in der christlichen Literatur und dabei selten vorkommt, betrifft zunächst die Tatsache, dass die Vulgata es nicht ins Lateinische, sondern im Anschluss an die Vetus Latina nur transkribiert und lateinisch flektiert hat. An den oben genannten fünf neutestamentlichen Stellen finden wir « colaphi(t)zare » oder « colaphis caedere ».

Diese lateinische « colaphizare » [12], das also aus dem Griechischen stammt, ist als ein seltenes Wort in einigen nachfolgenden romanischen, bzw. romanisch beeinflussten Sprachen erhalten geblieben und hat abgesehen vom Formal-Sprachlichen aus inhaltlich-sachlichen Gründen vor allem im Französischen eine Rolle gespielt. Das kaum gebrauchte italienische « colaffizare » fehlt in den landläufigen, modernen Wörterbüchern. Soweit es einmal auftaucht, scheint ein unmittelbarer Anschluss an Bibel-, insbesondere Paulus-Stellen vorzuliegen. Im Provenzalischen, Spanischen, Rhätoromanischen, Rumänischen findet sich nichts Entsprechendes. Eine Ausnahme macht das Portugiesische, wenn Constancio in seinem *Novo Diccionario critico e etymologico da Lingua Portugueza*, 1868, « colaphizár » von κολάπτειν (sic !) ableitet und hinzufügt : « Ile desudado, excepto em estylo jocoso. » Das bezieht sich auf den zweifelsohne schon im Griechischen und im Lateinischen vorliegenden Zusammenhang mit der Sprache der Komödie [13]. Für die neueren Sprachen, vor allem für das Französische wird uns diese Frage noch besonders beschäftigen. Beachtlich erscheint, dass J. A. Murray in seinem *New English Dictionary*, II, 1893 « to colaphize » nennt und mit « to buffet or cuff » gleichsetzt. Alexander Souter in seinem *Glossary of later Latin to 600 A. D.*, 1949, teilt mit : « Colaphizo (κολαφίζω), hammer with the fists, beat » und nennt nicht « to colaphize ». In grösserem Umfang hat das französische « colaphiser »

[11] Wenn Morgenthaler, *op. cit.*, 1. Teil, S. 181, die Parallelszenen Luk. 22. 63 und Act. 5. 40 zusammenstellt (« Jesus wird geschlagen » — « Die Apostel werden geschlagen ») und S. 183 ebenso Luk. 22. 63 und Act. 23. 2 (« Jesus wird geschlagen » — « Der Hohepriester gebietet, Paulus zu schlagen »), so ist solche formale Beobachtung, die an ähnliche Parallelreihen der Tübinger Schule oder auch von Mythologen wie Arthur Drews, Peter Jensen u. a. erinnert, nicht so gewichtig wie der oben aufgezeigte Sachverhalt, der nicht nur Jesus und seine Apostel in der lukanischen Geschichtsschreibung im Blick auf ihre Leidensgemeinschaft zusammenfasst.

[12] Näheres im *Thesaurus Linguae Latinae*, dazu bei A. Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon*, II, 3. Aufl., 1861.

[13] Vgl. K. L. Schmidt in seinem Anm. 10 genannten Artikel.

eine Bedeutung gewonnen, weil hier über das Etymologische und den auch hier zu verbuchenden Zusammenhang mit der Komödie hinaus eine bestimmte Geschichte aus dem Schicksal der Juden im Mittelalter zu berücksichtigen ist.

In den einschlägigen französischen Wörterbüchern ist die Auskunft über « colaphiser » nicht einheitlich und dazu sporadisch. Zunächst ist bei der verhältnismässigen Seltenheit des Wortes begreiflich, dass die kleineren Wörterbücher überhaupt nichts sagen, indem sie « colaphiser » nicht nennen. Es gilt das aber auch für grössere auf die Etymologie und Semasiologie eingestellten Nachschlagewerke. So schweigt sich selbst der neuere und neueste *Dictionnaire de l'Académie française* aus. Die grosse Ausgabe des Sachs-Villatte hat nur die Angabe, dass unser « veraltetes » Wort aus dem Griechischen abzuleiten sei und « ohrfeigen (= souffleter) » bedeute. Mehr bietet das neueste, noch nicht abgeschossene *Französische etymologische Wörterbuch* von Walter von Wartburg, wo im zweiten Band, 1946, « colaphisier » in der Bedeutung von « souffleter » mit einem Beleg aus der Mitte des xv. Jahrhunderts in Dijon genannt und hinzugefügt ist, dass im Mittel- und Neufranzösischen die Form « colaphiser » vorkomme und seit der Mitte des xvi. Jahrhunderts in der burlesken Sprache einige Male zu finden sei. Näheres darüber bringt Frédéric Godefroy in seinem *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, tome II, 1883, wo einige Belege aus dem religiösen Schrifttum (Mysterienspiele !) und auch aus den Lustspieldichtungen des xvi. Jahrhunderts aufgeführt sind, und zwar je einmal im Anschluss an « Bibl. elz. ». Dieser Hinweis auf die Elzevir-Bibel bezieht sich nicht auf die mir zugängliche Ausgabe von Elzevir *La sainte Bible*, 1669, wo an den fünf neutestamentlichen κολαφίζειν-Stellen viermal « souffleter » und einmal « bailler des soufflets » steht. Godefroy fügt folgendes hinzu : « Colaphiser s'est employé en style familier jusqu'au xviiie siècle. » Diese Bemerkung ist nur durch den Hinweis auf eine sogenannte « Corresp. secr. » belegt und erscheint nicht zwingend [14]. Edmond Huguet in seinem neueren *Dictionnaire de la langue française du XVIe siècle*, tome II, 1932, hat jedenfalls diese Sicht nicht, teilt aber dafür neben zwei Stellen aus der Komödienliteratur, die sich bei Godefroy finden, einen Satz aus den sogenannten « Postilles » in der Mitte des xvi. Jahrhunderts mit : « Ilz le conspuèrent en le colaphisant en la face. » Das Ergebnis dieser Zusammenstellung und Erörterung dürfen wir folgendermassen for-

[14] G. Gougenheim hat mir dazu via O. Cullmann brieflich mitgeteilt : « La remarque (scil. de Godefroy) me semble juste, l'exemple étant caractéristique... la Correspondance secrète. Plusieurs recueils du xviiie siècle portent le titre. » Moritz Werner hat mir geschrieben : « Nur der Beleg aus der ' Correspondance secrète ' (vermutlich der Briefwechsel des Grafen Mercy d'Argenteau mit der Kaiserin Maria Theresia — also zwei sehr gebildete Leute ! — rechtfertigt noch nicht eine allgemeine Zuweisung an den ' style familier '. »

mulieren: « colaphiser » ist ein Ausdruck der burlesken Sprache vor allem im XVI. Jahrhundert, der wahrscheinlich aus der Vulgata-Bezeichnung « colaphizare » stammt, was weiter nicht verwunderlich ist, weil ja schon das κολαφίζειν des griechischen Urtextes etwas Burleskes an sich hat.

In eine anders erscheinende Richtung weisen aber zunächst einige kurze Angaben in anderen Wörterbüchern. P. Boissière in seinem *Dictionnaire analogique de la langue française*[15] sagt nur dies zu « colaphiser »: « battre, juif ». Was es mit diesem « juif » auf sich hat, sagt etwas deutlicher das *Supplement-Lexikon* zum grossen Sachs-Villatte, wo auf einmal das Substantiv « la colaphisation » auftaucht und als « veraltetes » Wort so erklärt wird: « Ohrfeigen-Austeilung an die Vorstehen der Judenschaft in Toulouse. » Das ist die einzige Wörterbuch-Angabe des Substantivs, das so richtig gebildet ist wie etwa « la réalisation » von « réaliser ». Im übrigen habe ich das Substantiv « la colaphisation » nur in einem neueren Aufsatz « Les Juifs de France du milieu du IXe siècle aux Croisades » gefunden, den Israel Lévi in der *Revue des études juives*, 1906[16] geschrieben hat. Das beweist natürlich nicht, dass das Substantiv wirklich existiert hat; es kann ad hoc gebildet worden sein. Was den Vorgang in Toulouse betrifft, so gibt M. Bescherelle in seinem *Dictionnaire national ou Dictionnaire universel de la langue française*, tome II, deuxième édition, 1854, onzième édition, 1865, folgende Auskunft: « Cérémonie barbare qui avait lieu de temps immémorial à Toulouse pendant le moyen âge. Tous les ans, le jour de Pâques, on amenait dans la cathédrale de cette ville un juif à qui le comte de Toulouse donnait un soufflet, en représailles de celui que Jésus-Christ avait reçu chez le grand-prêtre.» Im *Grand Larousse illustré* findet sich dasselbe, wobei betont ist, dass das Wort « colaphiser » nur bei der genannten Zeremonie vorgekommen sei: « n'est utilisé qu'à propos de la cérémonie... de Toulouse... » Vorsichtiger und erschöpfender drückt sich das *Complétement du Dictionnaire de l'Académie française*, 1876, aus. Herkunft und Gebrauch wird nicht allein, sondern « besonders » (« particulièrement ») mit der Judenbegebenheit von Toulouse in Zusammenhang gebracht. Diese wird ohne genaue zeitliche Fixierung etwas näher beschrieben und so beurteilt: « Colaphiser le juif, était un acte de piété auquel on attachait beaucoup d'honneur. » Wir erfahren dann weiter noch dies: « Adhémar de Chabannais (scil. ein Mönch und Chronist aus der Gegend von Limoges, 988-1034, Verfasser einer Chronik) raconte que, l'an 1002, Aimeri, vicomte de Rochechouart, colaphisa le juif avec une telle violence qu'il lui fit sauter la cervelle et les yeux et l'étendit mort. » Schliesslich fügt das genannte Wörterbuch hinzu: « Colaphiser appartient aujourd'hui au style burlesque. » Für diesen Satz gibt es keine

[15] Die mir zugängliche achte Auflage nennt kein Erscheinungsjahr.
[16] Vgl. Anm. 18.

Belege, wie wir sie bereits in vorher genannten neueren Wörterbüchern festgestellt haben.

Die nicht genannte Quelle für das Toulouser Ereignis mit dem Wort « colaphiser » dürfte das Werk von C. du Cange *Glossarium mediae et infimae Latinitatis* sein, das schon am Ende des XVII. Jahrhunderts erschienen, bis ins XIX. Jahrhundert neu aufgelegt ist und seinerseits eine ältere Quelle genannt hat. Du Cange nennt diese Quelle unter dem Stichwort « Colaphi Judaeorum » so: « Charta Amelii Episcopi Tolosani apud Catellum, lib. 3. Rerum Occitan. pag. 520, etc. » Es handelt sich hier nicht um ein lateinisches, sondern um ein französisches Werk, dessen Titel einfach latinisiert worden ist, nämlich um Guillaume de Catel *Mémoires de l'histoire de Languedoc* 1633 (Occitania ist der gebräuchliche Name für Languedoc) [17]. Wenn Catel, bzw. sein Gewährsmann berichtet, man habe in der christlichen Passionszeit und auch in den anderen christlichen Hauptfestzeiten (also dreimal im Jahre) einen hervorragenden Juden mit der « colaphisation » bedacht, weil die Juden politischen Hoch- und gar Landesverrat getrieben hätten, so ist diese Überlieferung als ungeklärt oder gar als falsch zu berichtigen. Das offenkundige ius talionis bezieht sich nicht auf solche Dinge wie etwa auch auf die Kunde, dass schon Karl der Grosse diese « colaphisation » verfügt habe, weil die Jude von Toulouse einst diese Stadt an die Sarazenen ausgeliefert hätten, sondern auf die Passionsgeschichte Jesu Christi, für die seit dem XI. Jahrhundert in Toulouse und anderswo Vergeltung geübt worden ist [18].

[17] Guillaume de Catel hat von 1560 bis 1626 gelebt. Sein 1633, also posthum, erschienenes Werk, *Mémoires de l'histoire de Languedoc*, habe ich durch die Vermittlung der Universitätsbibliothek in Basel aus der Bibliothèque publique in Genf leihweise erhalten können.

[18] Siehe Dom CL. DEVIC et Dom J. VAISSÈTE, *Histoire générale de Languedoc*, tome 3, 1872, p. 252 : « ... mais, que cette Vie (scil. die von Catel benutzte Quelle) est remplie de fables et d'anachronismes, il est faux d'ailleurs que les Sarrasins se soient jamais rendus maîtres de Toulouse. L'usage établi dans cette ville, au commencement du onzième siècle, de donner un soufflet tous les ans à un juif le jour de Pâques, a donc quelque autre origine que nous ignorons. » Über dieses Nichtwissen hinaus sagt in einer Fussnote zu der genannten Stelle Emile Mabillon als einer der Neuherausgeber : « L'usage de souffleter un juif à Pâques existait dans un grand nombre de villes et était pour ainsi dire un accessoire obligé des cérémonies de la semaine sainte. » Maurice Liber hat mir dazu schrieben : « Cette application, à l'appui de laquelle Mabille ne donne aucune référence, est certainement exacte. » An Vaissète schliesst sich im ganzen an : GUSTAVE SAIGE, *Les Juifs du Languedoc antérieurement au XIVe siècle*, 1881, p. 10, wobei er freilich auch auf die Passionswoche hinweist. Am ausführlichsten ist der auf Toulouse bezügliche Text erörtert von ISRAEL LÉVI « Les Juifs de France du milieu du IXe siècle aux croisades » in der *Revue des Etudes juives*, tome LII, 1906, p. 161 ss. : « C'était, sans le moindre doute, pour venger l'injure faite par ses ancêtres à Jésus... Comme la colaphisation à Toulouse, ce rite (scil. ein Brauch in Béziers, wo auf Aufforderung des Bischofs von der Kanzel eine Angriff mit Steinen auf die Juden unternommen wurde) était une sorte de mystère religieux qui commentait l'Evangile et se jouait pour l'édification des fidèles; il était, d'ailleurs, très répandu, aussi bien dans l'Eglise latine que chez les Grecs. »

Wenn in diesem Zusammenhang das Wort « colaphiser » auftaucht, so ist das eine einfache Übernahme des « colaphizare » aus den Vulgata-Stellen Matth. 26. 27, bzw. Mark. 14. 65. Wenn in der späteren burlesken Literatur sporadisch, wie wir gesehen haben, das Wort « colaphiser » auftaucht, um dann fast zu verschwinden, so kann dieses Vorkommen, wie es neuere Wörterbücher anzunehmen scheinen, ohne Rückgriff auf die mittelalterliche Toulouser jüdische Angelegenheit angenommen werden. Dafür könnte wohl ins Feld geführt werden, dass nicht nur in neueren, sondern auch in älteren französischen Bibelübersetzungen wie nun gerade solchen aus dem XVI. Jahrhundert niemals das griechische κολαφίζειν, bzw. das lateinische « colaphizare » durch « colaphiser », sondern meistens durch « souffleter » oder « donner des soufflets » oder auch « donner des coups de poing » wiedergegeben ist [19]. Es dürfte aber doch wohl näher liegen, einen Einfluss der Bibelsprache auch auf die im ganzen burleske Literatur anzunehmen. Ohne dass wir gerade für « colaphiser » einen Beleg geben können, ist ohnehin mit der Kenntnis und der Nachwirkung der Vulgata mit ihrem « colaphizare » zu rechnen. Eine Beeinflussung der wenigen Autoren, die « colaphiser » gesagt haben, gleichzeitig durch die Bibel- und die Lustspieldichter-Stellen mag angenommen werden wie etwa bei der Verwendung einzelner Wörter und Begriffe in Mysterien- und Mirakel-Spielen. In unserm Falle ist auch zu bedenken, wie leicht das lateinische « colaphizare » in das französische « colaphiser » umzusetzen war. Gerade im Bereich des Romanischen handelt es sich fast nur um eine Transkription [20].

Verstärkt wird die Sprach- und Begriffsgeschichte jedenfalls durch die Beziehung auf die Toulouser Judengeschichte mit ihrer Entstehung und Auswirkung des im Französischen festgehaltenen lateinischen « colaphizare ». Bei der grossen Bedeutung der Judenfrage überhaupt und während des Mittelalters im besonderen steht trotz der wenigen Belege eben dieses « colaphiser » jedenfalls im Vordergrund. Es geht um die böse burleske Szene der Misshandlung Jesu durch seine jüdischen Zeitgenossen und um die nicht minder böse

[19] In einem gewissen Sinne erscheint dieses « souffleter » als eine vox biblica auf Grund der französischen Bibelübersetzungen. Für « ohrfeigen » scheinen Französisch Sprechende kaum oder gar nicht « souffleter » zu kennen, weil ihnen eigentlich nur noch die mehr familiären Wörter « gifler » oder auch « colatter » geläufig sind.

[20] Der Einfluss der Vulgata auf die französische Gelehrten- und weithin auch Volkssprache darf sicherlich nicht unterschätzt werden. Mutatis mutandis gilt das auch für Luther, der dabei allerdings bei der Nichtabhängigkeit des Deutschen vom Lateinischen ein « colaphizare » nicht einfach übernehmen konnte, der aber in seiner Übersetzung aus dem Griechischen ins Deutsche öfters doch Vulgatismen aufweist, so z. B. Phil. 3. 20, wo er das πολίτευμα nicht exakt durch « Bürgertum, Bürgerrecht », o. ä. sondern durch « Wandel » wiedergibt, weil die Vulgata, die er schon als ehemaliger Mönch im Kopfe hatte, an dieser Stelle « conversatio » hat.

burleske Szene der Misshandlung der mittelalterlichen Juden durch ihre christlichen Zeitgenossen. Vor uns steht das sprachlich und sachlich behandelte Thema : « 'Ιησοῦς Χριστὸς κολαφιζόμενος et la colaphisation des Juifs » [21].

Persönliche Schlussbemerkung: Wie ich mich für meinen Artikel κολαφίζω der Beratung durch die Herren Basler Kollegen P. von der Mühll und J. Wirz † habe erfreuen dürfen, so ist es wegen der zum grossen Teil für den vorliegenden Aufsatz schwer auffindbaren und erreichbaren Literatur erst recht nötig gewesen, dass ich mich von den Herren Kollegen M. Buber, Jerusalem, O. Cullmann, Basel-Paris, G. Gougenheim, Strassburg, habe beraten lassen. Ausser ihnen habe ich auch Herrn Grossrabbiner, M. Liber, Paris, dazu meinem früheren Französisch-Lehrer in Frankfurt am Main, Herrn M. Werner † (er starb als sogenannter nichtarischer Emigrant während des letzten Krieges in New York), und meinem alten Marburger Studienfreund A. Ott, Colmar, für mancherlei Auskünfte herzlich zu danken. K. L. S.

[21] Auch für 2 Kor. 12. 7 sollte an κολαφίζειν festgehalten werden. Anders Robert Eisler, 'Ιησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας, I, 1929, S. 427, der im Anschluss an andere die chronische Krankheit des Paulus als Aussatz ansieht und folgende These vertritt: « Weil er (scil. der Aussatz) in erster Linie den Kopf befällt, so ist der Ausdruck « Ohrfeigen geben » κολαφίζειν ein drastischer Euphemismus für die Krankheit » und fügt in einer Anmerkung auf S. 795 hinzu, dass κολαφίζειν durch κελεφίζειν 2 Kor. 12. 7 zu ersetzen sei, weil κελεφός = lateinisch « elephantiaeus » = « aussätzig » zu verstehen sei, wie κελεφία « Aussatz » bedeute. Darnach wäre die Wendung ἵνα με κολαφίζῃ durch ἵνα με κελεφίζῃ, « damit er mich aussätzig macht », zu ersetzen. Eine solche Abtrennung der Stelle 2. Kor. 12. 7 von den Stellen 1. Kor. 4. 11; 2. Petr. 2. 20 und der Passionsgeschichte Jesu Christi Matth. 26. 67, bzw. Mark. 14. 65 ist ebenso scharfsinnig wie aber nun doch jedenfalls unnötig, zumal keine textliche Überlieferung zur Verfügung steht, und ist letzlich mehr als unwahrscheinlich, weil auch 2. Kor. 12. 7 Paulus ein κολαφιζόμενος ἐν 'Ιησοῦ Χριστῷ κολαφιζομένῳ ist.

Zur Interpretation des Kreuzes bei R. Bultmann

VON

EDUARD SCHWEIZER

Es IST über die von R. Bultmann aufgeworfene Frage der « Entmythologisierung » [1] schon so viel geschrieben worden [2], dass es müssig erscheinen mag, der langen Reihe der Beiträge noch einen weiteren zuzufügen, insbesondere wenn der Verfasser nicht der Meinung ist, dieses Problem endgültig gelöst zu haben. Es kann ja auch auf so knappem Raum unmöglich die ganze Frage aufgerollt werden. Und doch scheint es mir für die Fortführung des Gesprächs nützlich, wenigstens auf *einen* Punkt hinzuweisen. Ich meine nämlich, dass die Diskussion klarer und prägnanter würde, wenn sie zuerst bei Bultmanns Interpretation des Kreuzes einsetzte, weil hier die Frage nach dem Wunder als einer Durchbrechung der Naturgesetze, die als eine zweite wesentliche Frage gesondert abgeklärt werden müsste, sich noch nicht mit der ersten nach der Bedeutung des historischen Geschehens vermischt.

Bultmann erklärt: [3] « An das Kreuz Christi glauben, heisst nicht, auf einen mythischen Vorgang blicken, der sich ausserhalb unser und unserer Welt vollzogen hat, auf ein objektiv anschaubares Ereignis, das Gott als uns zu Gute geschehen anrechnet; sondern an das Kreuz glauben, heisst, das Kreuz Christi als das eigene übernehmen, heisst, sich mit Christus kreuzigen lassen. » « Gegenwart ist es einmal in den Sakramenten [4]... Sodann aber ist das Kreuz Christi Gegenwart im

[1] *Kerygma und Mythos*, hsg. von H. BARTSCH, 1948, 15 ff. (Bultmanns Aufsatz erschien zuerst in *Offenbarung und Heilsgeschehen*, Bd. 7 der Beiträge zur evang. Theologie).

[2] Ausser dem eben genannten: K. BARTH, *Kirchl. Dogmatik*, III, 2, 1948, S. 531 ff.; W. KLAAS, *Der moderne Mensch in der Theologie R. Bultmanns*, Theol. Studien, 24, 1947; G. KRÜGER, « Christlicher Glaube und modernes Denken », *Stud. Generale*, I, 189 ff., 1948, mit einem Nachtrag von E. SCHLINK; W. G. KÜMMEL, *Coniectanea neotestamentica in honorem A. Fridrichsen*, 1947, 109 ff.; A. OEPKE, *Geschichtliche und übergeschichtliche Schriftauslegung*, 2. Auflage, 1947; R. PRENTER, « Mythe et Evangile », *Revue de théologie et de philosophie*, n. s., 35, 1947, 49 ff.

[3] Am Anm. 1 a. O., S. 46 f. (61 f.).

[4] *Theologie des N. T.*, 1948, 298: und ebenso « im verkündigenden Wort ».

konkreten Lebensvollzug der Glaubenden. » « Als Heilsgeschehen ist also das Kreuz Christi kein mythisches Ereignis, sondern ein geschichtliches Geschehen, das in dem historischen Ereignis der Kreuzigung Jesu von Nazaret seinen Ursprung nimmt. »

Was heisst das ? Bultmann zeigt, dass Sünde im neutestamentlichen Sinn die Haltung des Menschen bezeichnet, der sein Heil bei sich selber sucht, « aus sich selber lebt »; im primitiven Sinn, sodass Reichtum oder Vergnügen seinen Lebensinhalt ausmachen, oder im raffinierten geistlichen Sinn, sodass seine religiösen Verdienste dies tun. Befreiung von der Sünde bedeutet also Aenderung dieses seines Selbstverständnisses, sodass der Mensch darauf verzichtet, sein Leben in dieser Weise aus sich selber zu gestalten, auf sich und seine Möglichkeiten zu bauen. Eben diese Befreiung und nicht etwa nur ein Straferlass aufgrund eines Opfers oder eines stellvertretenden Leidens ist der Sinn des Kreuzes. Meine Rettung besteht also in eben diesem Akt der « Übernahme des Kreuzes Christi als meines eigenen », d. h. in der Wegwendung von dem Versuch, selber zu bestehen, und im Ergreifen der anderen Möglichkeit, Gott als den anzuerkennen, der für mich handelt.

Man könnte offenbar dabei völlig orthodox reden : Mein Heil läge also darin, dass ich einsähe, dass ich von mir aus der Welt verfallen bin und nur Gottes Ja zu mir meine Existenz mir schenkt, wobei eben dies das σκάνδαλον wäre, dass nicht mehr gilt, was ich sehe und feststelle, meine Verdienste oder mein Versagen, sondern das, was gerade nicht aufweisbar und verfügbar ist : das Ja Gottes zu mir. Und es könnte dennoch dem, der so redete, völlig *irrelevant* bleiben, *ob dieses Ja Gottes sich in dem historischen Ereignis der Kreuzigung Jesu von Nazaret wirklich ereignet hätte oder nicht.* Denn es bliebe ja immer nur meine Entscheidung das Heil. Gerettet wäre ich ja nicht, weil Gott ja gesagt hat, sondern weil ich mich für diese Möglichkeit meines Daseins entschieden habe. Dieses « Ja Gottes » könnte dann stehen als reines Symbol dafür, dass mein Existieren ein geschenktes, nicht in meiner Vollmacht liegendes (ein « Geworfensein ») ist. Das wäre dann nur die zweite, konsequenter desillusionierte Stufe des gleichen Selbstverständnisses, das ursprünglich sich an die Verkündigung des Kreuzes Christi band. Das Kreuz Jesu wäre dann nur der historische Anlass für die erste Formulierung dieser Einsicht. Die Philosophie wäre dann die legitime Nachfolgerin der Theologie, der sie natürlich die historische Priorität gerne zugestände, dafür aber nachdrücklich darauf aufmerksam machte, dass bei ihr die richtige Erkenntnis noch sehr verdunkelt gewesen sei durch mythische Relikte. Kann man so interpretieren ?

Dass Bultmann selber mit solcher Klarheit diese Frage stellt und verneint, zeigt, wie sehr ihm daran gelegen ist, als *kirchlicher* Lehrer verantwortlich zu exegesieren. Nach ihm scheiden sich nämlich Theologie und Philosophie darin, dass nur die Theologie weiss um die Tiefe

der Verflochtenheit des Menschen in das alte, falsche Selbstverständnis, in die « Sünde ». Es ist die Botschaft des Neuen Testamentes — die selbstverständlich so wenig beweisbar ist wie das Gegenteil — dass der Mensch sich nicht selber davon lösen kann allein durch richtige Erkenntnis. Er kann die Hingabe an Gott nicht von sich aus vollziehen. Das Beispiel des Pharisäers zeigt, dass er gerade dort, wo er « Hingabe » praktiziert, erst recht anfängt, aus sich selber zu leben. Die rettende Wendung muss ihm *geschenkt* werden. Und sie wird ihm geschenkt eben dadurch, dass das Neue Testament ihm erzählt von der schon geschehenen Liebestat Gottes. « *Nur Geliebte können lieben.* » Das ist der Sinn des Berichtes vom Kreuze Christi, dass erst dieses Widerfahrnis der Liebe Gottes den Menschen befreit zur Gegenliebe.

Man darf sich das Gespräch mit Bultmann also nicht zu leicht machen, indem man behauptet, ihm sei das objektive Geschehen der Kreuzigung Jesu von Nazaret gleichgültig. Objektiv kann es freilich nicht in dem Sinn genannt werden, dass dort der Sinn dieses Geschehens, die Liebestat Gottes, abgesehen vom Glauben mit Mitteln des Historikers festgestellt werden könnte; wohl aber — auch nach Bultmann — in dem Sinn, dass diese Liebestat Gottes für den Glaubenden tatsächliches Geschehen ist, von dem er lebt, nicht nur Idee, Symbol, Paradigma. Man wird sich vor allem aber auch Bultmanns Fragen nicht verschliessen dürfen. Einmal ist exegetisch zuzugestehen, dass die Opfer-, bzw. Stellvertretungsterminologie keineswegs die einzige neutestamentliche ist. Dann aber ist das Problem der rechten Predigt heute so brennend geworden, dass man an Bultmanns Vorwurf, die orthodoxe Predigt sei einfach unverständlich und darum zum « unechten Aergernis » geworden, nicht vorbeigehen kann. « Echtes Aergernis » würde ja heissen, dass der Hörer das Verkündigte versteht und ablehnt, weil es seinem bisherigen Selbstverständnis widerspricht. Das muss nach Bultmann geradezu herausgefordert werden. Er meint aber, dass die heutige Predigt weithin das andere, falsche Ärgernis hervorruft, dass sie einfach unverständlich bleibt, sodass der Hörer nur mit Achselzucken, nicht mit geballten Fäusten sich davon abwendet. Sie tut das, einmal weil der Verkünder sich nicht darum müht, das Gesagte in heutige Sprache zu übersetzen (« Opfer » wird z. B. heute nur im heroischen oder tragischen Sinn verstanden), dann aber auch, weil er oft schallplattenartig orthodoxe Sätze wiederholt, ohne sich bewusst zu sein, dass er sie selber gar nicht wirklich glaubt. Wer wollte an solchen Fragen vorbeigehen, ohne Notiz davon zu nehmen ?

Und dennoch wird man fragen müssen, ob wirklich Bultmanns Interpretation des Kreuzes hier weiterhilft. Es ist deutlich, dass für ihn die Rettung des Glaubenden nicht in jenem Ereignis des Jahres ca. 30 n. Chr. stattgefunden hat, sondern in dem Wechsel seines *Selbstverständnisses,* für den freilich jenes Ereignis unbedingt notwendiges, nicht zu entbehrendes *Motiv* ist. Man wird Bultmann zugeben, dass er beides radikal verstanden wissen will. « Selbstverständnis » bedeutet

nicht etwa nur theoretisches Spekulieren, sondern eine Haltung, die alles Denken, Fühlen, Reden und Handeln des Menschen einschliesst, vor allem in seiner Stellung vor Gott. Und «Motiv» (womit wir Bultmanns Interpretation zusammenzufassen versuchen) könnte jedenfalls nicht nur den Anstoss bezeichnen, den ein hervorragendes Vorbild oder eine einleuchtende Lehre gäbe, sondern die Überwindung, die von der Grösse und Macht der im Glauben erkannten Liebestat Gottes ausgeht.

Man wird trozdem fragen, ob wir damit wirklich über die Kategorie «Belehrung» und «Vorbild» (die gerade Bultmann als dem neutestamentlichen Zeugnis unangemessen aufweist) hinauskommen. Gewiss ist Gottes Liebestat am Kreuz in Bultmanns Verständnis nicht Vorbild in dem Sinn, dass sie mir zeigte, wie ich es machen muss, genau so wenig, wie ich die Liebe eines Menschen mit Gegenliebe beantworte, weil ich jetzt gesehen habe, wie man das macht. Man wird aber den Begriff des Vorbildes nicht so eng fassen können. Auch ein Vorbild belehrt nicht nur, sondern begeistert auch für ein Ziel. Indem ich am Vorbild die Schönheit, Richtigkeit, Sinnhaftigkeit dieses oder jenes Tuns erblicke, werde ich dazu geführt, dasselbe zu unternehmen. Freilich, auch das würde noch nicht genügen. Gegenliebe wird ja nicht geweckt, weil der eine das Lieben des andern schön, richtig, sinnhaft findet; sonst könnte er ja irgendjemanden lieben. Liebe weckt mehr im Menschen als ein Vorbild das tut; sie weckt Sehnsucht nach Gemeinschaft, eine Anlage des Ich auf das Du hin, Sexualität oder was immer das sein mag. Aber jedenfalls bleibt es bei einem innerpsychischen Vorgang, für den das Lieben des Andern nur erweckendes Motiv ist. Dass dabei nicht nur der Intellekt wie bei der Belehrung oder die Begeisterungsfähigkeit wie beim Vorbild, sondern das Gefühlsleben in viel weiterem Umfang miterregt wird, ist gewiss zuzugeben.

Ist das aber eine gute Analogie, die die Notwendigkeit des historischen Ereignisses des Kreuzes für den Glauben richtig interpretieren könnte ? Ist die Bedeutung des Kreuzes im neutestamentlichen Sinn festgehalten, wenn darin der unumgängliche Ursprung eines rettenden Seelenvorganges [5] gesehen wird ? Besteht das Kerygma des Neuen Testamentes wirklich darin, dass auf eine Tatsache hingewiesen wird, die zu der rettenden Änderung des Selbstverständnisses führen soll ? Besteht es nicht darin, dass hier berichtet wird von der schon geschehenen Rettung, die der Hörer jetzt in ihrer Bedeutung erfassen soll ? Gleicht also der Verkünder einem (doch wohl schlechten) Liebesboten, der seine Aufgabe nicht darin sieht, dem andern einfach zu berichten von der grossen Liebe seines Auftraggebers, die für ihn brennt, mag der andere machen, was er will; sondern der nur das eine Ziel hat, die Gegenliebe des andern zu wecken, und der nur zu diesem Zweck

[5] Wobei « Seele » durchaus im biblischen Sinn die Ganzheit des Ich umschreibt.

auch von der Liebe des Auftraggebers spricht ? Oder gleicht er nicht eher dem Boten, der dem Gefangenen berichtet, dass sein Gnadengesuch angenommen worden und er also frei ist, und der das natürlich so tut, dass das Wissen um die Bedeutung dieser Botschaft für den Hörer in jedem Worte mitschwingt ? Diese Frage müsste klarer, als es bisher wohl geschah, durchgesprochen und abgeklärt werden. Ich möchte dazu von drei Seiten her Anregungen geben.

Zuerst scheint sich mir die exegetische Frage zu stellen : Warum hat die frühchristliche Gemeinde ihrem Neuen Testament einen *vierfachen Geschichtsbericht* vorangestellt ? Und warum ist in diesem vierfachen Geschichtsbericht wiederum die Leidensgeschichte zu allererst fixiert und als eigentliches Ziel des ganzen Berichtes sichtbar gemacht worden ? Es ist natürlich richtig, dass auch der älteste Passionsbericht, der wohl die Ereignisse sehr schlicht aneinanderreihte (wie es ja noch bei Markus sichtbar wird), nie blosses Protokoll war, sondern immer schon Aufruf zum Glauben. Aber auch wenn der Gerichtsbote oder der Anwalt den Gefangenen mit dem Bericht von seiner Freilassung zur Freude aufruft, ihm vielleicht die Bedeutung seiner Botschaft ausdrücklich vorhält, weil der Hörer in seiner Depression sie gar nicht fassen kann, ändert das nichts daran, dass der Sinn seiner Botschaft eben der Bericht von dem geschehenen Ereignis ist. Hätte die Gemeinde das Heil in ihrer existentiellen Entscheidung gefunden, hätte sie dann nicht vor allem und in ganz anderem Ausmass die Lehre Jesu, seinen Ruf zu solcher Entscheidung überliefern müssen ? Sind nicht schon die ältesten Glaubensformeln kurze Tatsachenberichte, wobei die selbstverständliche Ausrichtung auf den Hörer oft nur sehr kurz formuliert wird : 1. Kor. 15. 3 ff.; Phil. 2. 6 ff.; Röm. 1. 3 f.; Act. 10. 37 ff. ? [6] Gewiss liegt der Gemeinde daran, dass der Hörer begreife, was das alles für ihn bedeute; aber zunächst sieht sie staunend, welchen Weg *Gott* gegangen ist, und sieht Schritt um Schritt diesem Gottesweg nach. *Sie denkt von den Heilsereignissen her zum Menschen hin, nicht umgekehrt.* Und was besagen all die Berichte vom Versagen der Jünger, von ihrem Nicht-verstehen, ihrem Unglauben, ihrer Feigheit, ihrem Gross-sein-wollen anderes als eben dies : nicht in der Entscheidung der Jünger, sondern allein in dem unbeirrbaren Gang Jesu bis ans Kreuz liegt das Heil ? Nun, es könnte sein, dass auch dieses Versagen nur geschildert würde, um zu zeigen, dass der Glaubende auch von seinem Versagen wegschauen und aus dem Geschenk der Gnade leben könne. Aber auch dieses Wegschauen von seinem Versagen wird ja nicht geschildert; denn selbst der Wandel des « Selbstverständnisses » des Petrus nach der Verleugnung wird ja bei den Synoptikern nur angedeutet in seinem Weinen und erst bei Johannes etwas stärker ausgeführt.

[6] Vgl. auch BULTMANNS Rekonstruktion eines Liedfragmentes in 1. Petr. 3. 18 ff., *Coniectanea neotest. in hon. A. Fridrichsen*, 1947, 1 ff. Übrigens betont diese Stelle wie 1. Kor. 15. 3 ff. gerade das stellvertretende Leiden !

Und ist das bei *Paulus* wirklich so völlig anders ? Dass er an einigen Stellen eindeutig von dem spricht, was ausserhalb des Menschen für ihn geschehen ist, weiss Bultmann, und darin zeigt sich die ganze Sauberkeit seiner Exegese. Er hält aber solche Sätze wie Gal. 3. 13; 2 Kor. 5. 21; Röm. 8. 3; 3. 25 f. für « mythologisch », d. h. für Sätze, in denen die eigentliche, an anderen Stellen zum Ausdruck kommende Intention des Verfassers durch überkommene, ungeeignete Anschauungsweisen gehemmt ist. So ist also mindestens festzustellen, dass die Unangemessenheit der vorpaulinischen Verkündigung Paulus selber noch nicht klar bewusst war. Aber ist diese überhaupt unangemessen ? Klar ist auf alle Fälle, was Bultmann selber uns gelehrt hat : dass alles psychologische Erleben bei diesem « Mitgekreuzigt-werden » völlig nebensächlich ist. Gehört dazu aber nicht auch das Freiwerden zur Hingabe aufgrund der geschehenen Liebestat Gottes ? Gewiss ruft Paulus auf zu einer ethischen Haltung, zum Vollzug des neuen Lebens, zum συζῆν Χριστῷ (Röm. 6. 1 ff.). Wie könnte das anders sein, da er doch zu einer Gemeinde redet, die die Heilsereignisse schon längst erfahren hat ? Aber er kann das doch nur, weil das συναποθανεῖν oder wie er noch schärfer sagt, das συνταφῆναι schon geschehen und zwar unwiderruflich geschehen ist, nicht etwa in unserer Entscheidung, die ja sehr widerruflich ist, wie der Aufruf zum συζῆν zeigt, sondern in der Taufe. Aber bezeichnet nicht eben die Taufe den Augenblick, in dem der Mensch sein Selbstverständnis gewandelt hat ? Paulus hat eben im Kapitel vorher erklärt, wir seien mit Gott versöhnt worden, als wir noch Feinde waren (5. 10). Die Versöhnung ist also erfolgt vor unserer Entscheidung, ausserhalb unser. Er hat dann 5. 12 ff. das Christusgeschehen als den Anfang der neuen Zeit dem Adamgeschehen als dem Anfang der alten Zeit gegenübergestellt. Nun ist schon richtig, was Bultmann feststellt, dass Paulus nämlich nicht schematisch formuliert, als gäbe es nach Christi Tod nur noch das Leben, so wie es nach Adams Fall nur noch den Tod gegeben hat. Allerdings weiss Paulus, dass der Mensch das, was für ihn geschehen ist ausserhalb seiner, im Christusereignis, fassen oder nicht fassen, glauben oder ablehnen kann, und spricht darum von den λαμβάνοντες (v. 17). Aber ebenso hat er sich ja schon in V. 12 korrigiert : ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. So scheint mir gerade dieser Abschnitt zu zeigen, dass Paulus grundsätzlich die Entscheidung schon gefallen sieht im Christusereignis, wie sie in Adam gefallen ist. Dabei modifiziert er aber seine Ausdrucksweise, sodass deutlich wird, dass man sich dieser gefallenen Entscheidung verschliessen oder öffnen kann. In *diesem* Zusammenhang spricht er von dem συνταφῆναι in der Taufe. Darin ist es also geschehen, dass der Mensch zusammengeschlossen worden ist mit dem, was im *Christusereignis*, vor den Mauern Jerusalems geschehen ist, und zwar nicht so, dass das Dort und Damals ihm einfach seine Entscheidung heute ermöglichte, sondern so, dass ihm damit gesagt ist, dass im Dort und Damals schon über ihn entschieden worden ist.

Aber selbst in einem so stark vom Glaubens*leben* des Menschen redenden Satz wie Gal. 2. 19 ff. ist deutlich, dass der Glaube nicht qua Entscheidung, qua Wandel des Selbstverständnisses rettet, sondern, wie Bultmann uns gelehrt hat, nur als Glaube an...; d. h. aber doch wohl wiederum, dass eben diese im Aorist geschilderte Tat des Christus die Rettung bedeutet. Vor allem aber macht hier der Vers 21 deutlich, dass dem falschen Selbstverständnis des Juden nicht ein neues christliches Selbstverständnis als Rettung gegenübergestellt wird, sondern das ἀποθανεῖν des Christus. So wird aber auch Gal. 4. 4 völlig in überkommener Anschauungsweise festgestellt, dass Gott seinen Sohn gesandt habe, nicht um uns ein neues Selbstverständnis zu ermöglichen, sondern um uns loszukaufen. Ausdrücklich wird als Zweites davon unterschieden die Sendung des Geistes, die nun, nachdem der Loskauf erfolgt ist ausserhalb unser, uns auch ermöglicht, glaubend « Vater » zu rufen. Noch stärker ist das Geschehen ausserhalb unser und unserer Entscheidung betont an den Stellen, wo von der kosmischen Auswirkung des Kreuzesereignisses gesprochen wird, etwa Kol. 2. 14.

Es wäre noch manches zu fragen. Es wäre bei den Synoptikern zu fragen nach dem Sinn des Abendmahlberichtes oder der alttestamentlichen Färbung ihres Passionsberichtes. Es wäre hinzuweisen auf die Actastellen, die zeigen, dass die Gottesknechtstellen doch wohl schon früh in der Urgemeinde als Deutung des Kreuzes verwendet wurden [7], wenn auch dieser Titel bald verschand, weil er zu dürftig schien. Es wäre besonders auch nach Johannes zu fragen, etwa danach, was es bedeutet, dass er Jesus zur Zeit des Passaopfers sterben lässt, was doch wohl nach 1. 29 zu interpretieren ist, oder auch nach Stellen wie 10. 11b; 1. Joh. 1. 7b usf. Aber wir wollen hier abbrechen und die exegetischen Fragen im zweiten Punkt kurz zusammenzufassen versuchen.

Bultmann fragt [8], ob man denn *zwei Glaubensakte* unterscheiden könne, « 1. einen Glauben, der in der Willigkeit besteht, die berichteten Tatsachen von der Menschwerdung und Kreuzigung des praeexistenten Gottessohnes und seine Auferstehung von den Toten für wahr zu halten und in ihnen einen Erweis der Gnade Gottes zu sehen; 2. einen Glauben, der als Hingabe an die Gnade Gottes eine radikale Umkehr des bisherigen Selbstverständnisses des Menschen bedeutet ». Und er antwortet, dass « die Entscheidungsfrage, ob der Mensch sein altes Selbstverständnis fahren lassen und sich ganz aus der Gnade Gottes verstehen will, und die Frage, ob er Christus als den Sohn Gottes und Herrn anerkennen will, ein und dieselbe Frage sind. »

Die Frage ist so gestellt, dass man kaum anders kann als Bultmann zustimmen. Man kann doch den Glauben nicht auseinanderreissen

[7] R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, 1934, 207 ff., fragt mit Recht, ob nicht Mark. 9. 12 als Verweis auf Jes. 53 zu verstehen sei.

[8] *Theologie des N. T.*, 295 f.

in ein Fürwahrhalten und eine nachfolgende Anwendung auf sich selbst. Aber darf man überhaupt so fragen ? Ist denn das Evangelium zu *definieren* als die Frage an den Menschen, ob er dieses oder jenes tun will ? Dass es das *auch* ist, das weiss das ganze Neue Testament. Aber dass es das in seinem *Wesen* ist, das scheint mir Verkehrung seiner Botschaft zu sein. Evangelium ist doch zuerst Gabe, Mitteilung von dem von *Gott* Getanen und Frage an den Menschen so, wie eben jedes Geschenk, das einem Menschen dargeboten wird, zur Frage und Aufforderung an ihn wird, es sich anzueignen. Sicher gibt es also keinen Glauben als abstraktes Für-wahr-halten dessen, was am Kreuz geschah. Wenn ich das für wahr halte, weiss ich ja sofort, dass es für mich geschah. Alles andere wäre sicher nicht Glaube im Sinn des Neuen Testamentes. Sicher enthält solcher Glaube implizit auch schon die Konsequenz, dass ich mich nicht mehr aus mir selber verstehen kann, sondern eben aus diesem Ereignis. Aber was für eine jämmerliche Sache wäre es, wenn das alles immer nur insoweit gälte, als ich diese Konsequenzen zöge. Was für eine jämmerliche Sache wäre es, wenn ich die Liebe eines andern nur als Frage an mich verstände, wieder zu lieben. Sicher verstehe ich sie *auch* so; aber doch zu allererst als ganz grosse Beglückung, die eben darum so beglückend ist, weil diese Liebe als Tatsache dasteht, die völlig unabhängig ist von meinem Verstehen oder gar meiner antwortenden Gegenliebe. So ist Glaube in der Tat zunächst nur das Beglücktsein über das, was längst vor meinem Verstehen und erst recht vor meiner Umkehr mit mir geschehen ist, und was gilt, ganz abgesehen von dem Auf und Ab meines Verstehens dieses Ereignisses. Dabei ist es Karrikatur, wenn man nur von « Straferlass » spricht (von « Strafe » wird sehr selten geredet im Neuen Testament); die Aufhebung der Schuld bedeutet Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott und also in der Tat mehr als Straferlass. Aber das ändert nichts daran, dass dieser Zustand durch die Aufhebung der Schuld hergestellt wird.

Wie könnte es deshalb anders sein, als dass das Beglücktsein darüber allerhand Konsequenzen nach sich zöge ? Aber nicht erst damit beginnt das wahr zu sein, was mir berichtet wird. So scheidet Paulus in der Tat von dem im Aorist beschriebenen Mitgestorben*sein* das noch zu verwirklichende oft futurisch beschriebene Mitleben [9]. Sicher, es wäre alles falsch, würde das nicht folgen; aber die Vollgültigkeit des ausserhalb des Menschen Geschehenen hängt nicht daran, inwieweit seine Abwendung vom alten und Hinwendung zum neuen Selbstverständnis Wirklichkeit wird. Das Mehr oder Weniger dieser seiner

[9] Im Kol. spricht er zwar aoristisch von dem Mitauferstandensein, scheidet es aber doch insofern vom Mitgestorbensein, als dieses in der ein für allemal hinter ihm liegenden Taufe des Glaubenden geschehen ist, jenes aber in dem immer neu zu verwirklichenden Glauben (Kol. 2. 12; nie wird das Mitauferstehen von der Taufe ausgesagt — das ist übrigens gegen A. Schweitzers Mystik des Apostels Paulus festzuhalten !).

Wendung zeigt nur das Mehr oder Weniger seines Verständnisses gegenüber jenem erfolgten Ereignis an. Wieso sollte also der Verkünder nicht erwarten dürfen, dass auch ein « erinnernder, historischer Bericht » den andern treffe, genau so wie der Verteidiger, der dem Gefangenen die am Vortag erfolgte Begnadigung berichtet, doch erwartet, dass eben dieser Bericht die Freude des Hörers auslöse? Und muss denn nicht Bultmann selber gedanklich ebenso unterscheiden zwischen einem Glaubensakt, der im Kreuzesgeschehen die Offenbarung der Liebe Gottes sieht, und einem zweiten Glaubensakt, zu dem jener erste den Menschen erst befreit (« nur Geliebte können lieben »), der in dem radikalen Wechsel des Selbstverständnisses besteht ?

Bultmann hat also sicher grundsätzlich Recht, wenn er sagt, dass der Glaube, der die Kreuzigung des Gottessohnes als Erweis der Gnade Gottes ansieht, und der Glaube, der bereit ist, aus dieser Gnade zu leben, ein und das selbe Ereignis sind. Wenn er aber erklärt, dass nur Geliebte lieben können, dass also erst die Erkenntnis der im historischen Ereignis des Kreuzes geschehenen Liebestat Gottes den Menschen frei mache zum Wechsel seines Selbstverständnisses, dann scheint mir der Akt des Glaubens hier gedanklich mindestens ebenso sehr aufgeteilt zu sein wie dort, wo man den Glauben versteht als die Erkenntnis, dass der Gottessohn am Kreuz stellvertretend meine Schuld getragen hat, und die Bereitschaft, aus dieser Erkenntnis heraus zu leben. Der Unterschied zwischen der Interpretation Bultmanns und derjenigen im Sinn des Stellvertretungsgedankens liegt also wohl nicht darin, dass im einen Fall Erkenntnis des Geschehenen und Uebernahme für sein eigenes Leben einen einzigen Akt bilden, während sie im andern Fall auseinandergerissen werden. Man kann höchstens sagen, dass bei Bultmann die Gefahr besteht, die mich frei machende Erkenntnis der im Kreuz geschehenen Gottesliebe nur als vor dem eigentlichen Glauben liegendes Motiv zu sehen, während im andern Fall umgekehrt die Gefahr gesteht, die Uebernahme des Erkannten vom eigentlichen Glauben loszulösen als eine zum Glauben hinzukommende « Heiligung ». Man wird aber beiden Interpretationen zugestehen müssen, dass sie jedenfalls dieser Gefahr entgehen und den Glauben als einheitlichen Akt verstehen wollen. Dann aber liegt der Unterschied doch wohl darin, dass bei Bultmann meine Befreiung von der Sünde abhängt von der Radikalität, mit der ich — durch die Erkenntnis der Liebestat Gottes bewogen — mein Selbstverständnis ändere (= glaube), dass im andern Fall aber umgekehrt die Aenderung meines Selbstverständnisses abhängt von der Radikalität, mit der ich die schon (ganz abgesehen von der Radikalität meines Glaubens) voll und ganz erfolgte Befreiung von der Sünde als für mich gültig erkenne. In beiden Fällen ist also Glauben ein Ereignis, das sich immer neu wieder ereignet und nie zum abgeschlossenen Besitz werden wird. Bei Bultmann aber läge die volle Freiheit von der Sünde eigentlich erst dort, wo dieses Glauben hundertprozentig vollzogen würde, bei

der andern Auffassung liegt sie am Anfang dieses Geschehens als die Kraft, die den Wandel des Selbstverständnisses immer klarer und kräftiger vollzieht. Mir scheint, dass der Glaubende nach dem Neuen Testament nicht auf die volle Befreiung von der Sünde hin, sondern von ihr her seinen Glauben lebt.

Endlich scheint sich mir noch ein dritter Fragekreis zu zeigen, den ich zum Schluss nur noch ganz kurz andeute. Bultmann erklärt, das Kreuz sei die Offenbarung der Liebe Gottes. Es ist mir nicht ganz deutlich, was das heissen soll, wenn man nicht an Stellvertretung oder Opfer denken soll. Gewiss ist dieser Satz eine Glaubensaussage und also eine Aussage, die nicht erfolgt aufgrund objektiv feststellbarer Merkmale, die auch den Nichtglaubenden überzeugen müssten. Wenn Glauben aber immer auch ein Verstehen einschliesst, dann müsste der Glaube doch eine klare Antwort geben können, *inwiefern Gottes Liebe sich am Kreuz offenbart hat.* Wenn man dabei aber dieses Sterben nicht als romantische Liebe bis in den Tod, als tragisches Ende eines Idealisten, als Vorbild unbedingten Gehorsams oder als ein letztlich unwesentliches Geschehen neben dem einzig wesentlichen Leben interpretieren will, dann sehe ich nicht, wie man die Kategorie des stellvertretenden Leidens vermeiden könnte.

Die Antwort auch dieser Frage wird nur in exegetischer Kleinarbeit gegeben werden können. Insbesondere Schlatters Anliegen, die Synoptiker nicht so selbstverständlich von Paulus her zu lesen, wird noch ganz anders ernsthaft aufgenommen werden müssen, als es bisher geschah. Erst dann wird ganz deutlich werden, ob die dort auftauchenden Deutungen des Kreuzes, als des allen alttestamentlichen Ungehorsam Israels zusammenfassenden letzten Aufruhres des Menschen gegen seinen Gott (Mark. 12. 1-12) und der allen alttestamentlichen Gehorsam des Gerechten [10] zusammenfassenden letzten Hingabe an Gottes Willen (Mark. 14. 36, die Wendungen aus den Leidenspsalmen und Jes. 53) z. B., nicht dasselbe meinen wie die von der Urgemeinde geprägten [11] und von Paulus verwendeten Begriffe der Stellvertretung und des Opfers. Erst recht müsste dann weiter gefragt werden, wie diese Botschaft *heute* verkündet werden muss. Wenn ich hier richtig sehe, dann müsste diese Verkündigung freilich in erster Linie den Charakter des schlichten biblischen *Berichtes* vom *Geschehenen* tragen, der allein den Menschen befreien kann von seiner notvollen Beschäftigung mit sich selbst, weil er ihm sagen kann, dass diese

[10] Dieser wird immer wieder stellvertretend verstanden (vgl. W. Eichrodt, *Theologie des A. T.*, III, 129, und die dort genannte Literatur, die bibl. Stellen von Ex. 32. 32 bis Kol. 1. 24, aber auch die verbreitete Bezeichnung Jesu als des « Gerechten » [Jes. 53. 11 !] : Matth. 27. 19; Act. 3. 14; 7. 52; 22. 14).

[11] Wie stark dieser Gedanke weiterlebt selbst in einer Zeit, die ganz andere Interessen hat, zeigen Stellen wie 1. Petr. 1, 18 f.; 2. 24; 1. Tim. 2. 6 (Mark. 10. 45 !); Tit. 2. 14, an denen solche Aussagen ganz in den ethischen Aufruf eingebaut sind; erst recht Apk. (z. B. 7. 14); Hebr. (z. B. 9. 14) usw.

Befreiung schon Wirklichkeit ist vor all seinem Verstehen und über all sein Verstehen hinaus.

Aber es wird deutlich geworden sein, dass dieser Beitrag mehr Fragen gestellt und Aufgaben aufgezeigt als fertige Lösungen gegeben hat. Vielleicht darf er gerade so doch für das Gespräch förderlich werden.

A propos de la *Passio Marcelli centurionis*

Remarques sur les origines de la persécution de Dioclétien

PAR

W. SESTON

AUX SPÉCIALISTES les plus avertis, on le sait, les *Actes de saint Marcel* ont toujours paru donner de la Passion qu'ils rapportent un récit proche de la réalité [1]. On connaît les faits. Le 21 juillet 298, dans un lieu qu'on a longtemps cru être Léon en Espagne ou Tanger en Maurétanie Tingitane, mais qui pourrait bien être « quelque part » en Afrique [2], Marcel, centurion ordinaire, jette son baudrier, son épée et le cep de vigne insigne de son grade, devant les *principia* de son camp, où sont les statues des empereurs et les enseignes, et il proclame qu'il ne connaît qu'une seule consécration [3], le *sacramentum* qui le lie à Jésus, le Fils du Dieu tout-puissant. Huit jours plus tard, le 28 juillet, interrogé par le gouverneur de la province Fortunatus, devant qui il est traduit, il reconnaît les faits et en répète les raisons. Le scandale étant public, le gouverneur ne peut que le renvoyer à l'autorité supérieure, le *praefectus praetorio* ou l'*agens vices praeff. praet.* Aurelius Agricolanus, et celui-ci, à Tanger, le 30 octobre 298, au nom

[1] Plutôt qu'à l'édition de RUINART, *Acta mart.*, p. 343 ss., on se reportera à celle du P. DELEHAYE (*Anal. Boll.*, XLI, 1923, p. 257-287), qu'on complétera par l'étude du P. DE GAIFFIER (*ibid.*, LXI, 1943, p. 116-139). Sur la valeur de ces *Actes*, voir P. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, ch. V.

[2] Sur cette question, voir en dernier lieu l'étude du P. de Gaiffier déjà citée. Je ne crois pas que l'incident qui fait de Marcel un martyr ait eu lieu à Tanger, car on ne comprendrait pas que trois mois séparent l'interrogatoire du *praeses* Fortunatus de l'audience du *praefectus praetorio* (ou *agens vices praefectorum praetorio*) Agricolanus, qui a lieu à Tanger. Le problème ne sera tranché que lorsqu'on saura quel nom de légion recouvre l'épithète *astasianus* (ou *astasinianus*, *astaianus*) accolée au titre de centurion dans les manuscrits. Un *centurio ordinarius* a sa place aussi bien dans les légions que dans les cohortes auxiliaires ou les *numeri*. *Principia* est le terme technique pour désigner dans les camps légionnaires le centre administratif et religieux. Surtout, il est nécessaire que le mot *legio* ait figuré dans les Actes originaux, pour que, contrairement à toute vérité (cf. B. DE GAIFFIER, *op. cit.*), on ait pu situer en Espagne à Léon (*Legione*) l'affaire de Marcel.

[3] Tel est le sens à donner au *sacramentum* comme l'a montré F. J. DÖLGER, *Antike und Christentum*, II, 4, 1930, p. 268-280.

de la discipline militaire, condamne à mort Marcel parce qu'« ayant abandonné le centurionat dans lequel il servait, il a mis sur l'honneur de son grade la tache d'un *sacramentum* »[1]. En remettant l'officier coupable à son chef pour décision, le gouverneur Fortunatus a, conformément au règlement[2], envoyé un bordereau récapitulatif de l'affaire. Depuis peu nous possédons cet *elogium*; il nous a été conservé dans le manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Madrid A 76, qui représente à coup sûr la meilleure tradition des *Actes de saint Marcel*[3]. Dans cette pièce, dont tous les termes ont été pesés, comme il convient dans un document de ce genre, le souci de la précision a conduit le rédacteur à définir la fête qui a été l'occasion du martyre du centurion Marcel. Cette fête, qui dans l'interrogatoire était simplement qualifiée d'« impériale » (*quando diem festum imperatoris vestri celebrastis*), devient dans l'*elogium* le *dies felicissimus hac toto orbe beatissimus natalis genuini dominorum nostrorum eorundem augustorumque cesarum*. Sous cette forme, ce libellé est absurde, car on ne peut concevoir que quatre empereurs sont effectivement nés le même jour. On n'hésitera donc pas à corriger *genuini* en *gemini* en revenant sur une confusion du copiste qui, comme l'a noté le P. de Gaiffier, est paléographiquement tout à fait possible. Quel est « le double *natalis* de nos maîtres qui sont aussi les Augustes et les Césars » ? Comme il s'agit ici des quatre empereurs de la Tétrarchie, le *dies imperii* auquel on a songé est exclu, car dans aucun des systèmes chronologiques proposés pour le quadruple règne il n'y a place au 21 juillet pour un tel anniversaire[4]. A vrai dire, seule convient la fête commémorant le jour où Dioclétien et Maximien, puis, avec eux, les Césars Constance et Galère, ont pris le titre de *Jovii* et d'*Herculii*. Alors fut célébrée ce que j'ai appelé l'épiphanie des Augustes et des Césars[5]. C'est bien elle, comme j'ai essayé de le montrer, qu'a glorifiée en 291 le Panégyrique XI (III) sous le nom plusieurs fois répété de *geminus natalis vester*[6].

Plus que toute autre fête impériale, l'épiphanie des Augustes et des Césars est une fête païenne. Ce jour-là, on se félicite des liens qui unissent les Tétrarques à Jupiter et à Hercule et qui font de ces hommes

[1] Je suis ici le texte du manuscrit de l'Escurial B, I, 4.

[2] Cf. *Dig.*, 49, 16, 3 : *desertorem auditum ad suum ducem cum elogio praeses mittet.*

[3] Il a été publié pour la première fois par le P. García Villada, *Historia eclesiástica de España*, I, 1929, p. 377-379 et repris par le P. de Gaiffier, *op. cit.*, et *Arch. med. aevi* (Bull. du Cange), XVI, 1941, p. 127-136.

[4] Pour plus de détails, voir mon article à paraître dans la *Revue des études anciennes*.

[5] Cf. W. Seston, *Dioclétien et la Tétrarchie*, I, 1946, p. 211 ss.

[6] *Pan.* XI (III), 1. 1; 2. 2; 19. 1; 19. 3. On rapprochera de ces textes l'inscription CIL., III, 12326 : *diis auctoribus ad reipublicae amplificandae gloriam procreato pio nostro Iovio maximo*, au sujet de laquelle je ne puis partager l'opinion de N. H. Baynes (*JRS.*, XXV, 1935, p. 84; cf. W. Seston, *op. cit.*, p. 214, n. 3), car les dieux n'ont jamais accordé à Dioclétien une garantie ou une mission; ils lui ont effectivement donné l'existence en tant que *Iovius*.

non point les avoués ou les envoyés de ces dieux mais leur descendance, de sorte que c'est à ces dieux mêmes, auxquels selon le mot de Libanius Dioclétien a remis le gouvernement du monde, que va l'hommage rendu aux empereurs. Aussi bien, le Panégyrique de 291 le laisse-t-il clairement entendre : « Les jours mêmes où vous avez inauguré la dignité impériale sont des jours vénérables et sacrés parce qu'ils nous ont révélé de si nobles empereurs, mais les vertus du moins dont vous faites la parure de cette dignité même, ce sont vos doubles jours de naissance qui les ont créées en vous. Ces jours-là, très saint empereur, toutes les fois que le cours des années les ramène, nous les célébrons avec tout le respect dû à vos personnes ainsi qu'à vos divinités, car vous donnez la preuve de votre ascendance divine par vos noms sans doute mais beaucoup plus par vos vertus dont l'infatigable activité et l'ardeur sont réglées par une puissance divine qui vous conduit par toute l'étendue du monde soumis à vos lois... [1] »

Jusqu'alors, le culte impérial dans l'armée comportait seulement des manifestations de loyalisme, dont un chrétien pouvait à la rigueur s'accommoder, car on ne lui demandait guère que d'être mis en présence de statues ou d'images accrochées à des enseignes, qui n'étaient en aucune manière celles d'un dieu. A condition de ne pas prendre une part active aux sacrifices, il pouvait, religieusement parlant, se tenir à l'écart des cérémonies du culte impérial : un signe de croix le protégeait du démon. Tant que l'empereur n'était pas officiellement un dieu ou un fils de dieu, l'officier ou le soldat chrétien pouvait dire avec Tertullien [2] : « Auguste, le fondateur de l'Empire. ne voulait pas qu'on l'appelât « maître », car c'est là un surnom de Dieu. En vérité, je donnerai à l'empereur le nom de « maître », mais dans le sens reçu et lorsque je ne suis pas forcé de le lui donner dans le même sens que je le donne à Dieu. Au reste, je suis libre vis-à-vis de lui; je n'ai qu'un « maître », le Dieu tout-puissant et éternel, qui est aussi le maître de l'empereur. »

Le culte impérial est donc licite pour un chrétien tant qu'il n'est que la marque traditionnelle d'un enthousiasme ou d'un dévouement. Mais si l'empereur devient un dieu, tout acte religieux accompli devant son image est entaché d'idolâtrie. Or, c'est une doctrine officielle qui oblige officiers et soldats à reconnaître dans les Tétrarques les fils de Jupiter ou les fils d'Hercule. Ce n'est pas un hasard si la Passion du centurion Marcel débute le jour où l'armée célèbre l'épiphanie des *Jovii* et des *Herculii*.

Attentifs à l'évolution du culte impérial sous la Tétrarchie, relisons les *Actes de Maximilien* [3]. Astreint au service militaire par le recrutement nouveau fondé sur le système de la capitation, ce chrétien comparaît à Théveste le 12 mars 295 devant le proconsul d'Afrique, Dion,

[1] *Pan.* XI (III), 2. 2 (trad. GALLETIER, coll. Budé).
[2] *Apol.*, 34 (WALTZING).
[3] Dans l'édition de RUINART, *Acta mart.*, p. 341.

16

car il se refuse comme chrétien à devenir soldat. Le proconsul passant outre à ses protestations commence les opérations d'incorporation. Maximilien se laisse mesurer mais il oppose une résistance obstinée quand on veut lui passer au cou la bulle de plomb des recrues. « Je refuse la marque (*signaculum*), car j'ai le signe du Christ, mon Dieu... Je refuse la marque du monde et si on me l'impose, je la briserai, car elle est sans valeur. Je suis chrétien. Il ne m'est pas permis de porter au cou la marque de plomb après avoir reçu le signe de salut de mon maître Jésus-Christ, le fils du Dieu vivant... » La sentence est lue sur la tablette : Maximilien, parce qu'il a refusé le *sacramentum militiae* dans un esprit d'irrespect sera décapité.

On le remarquera, Maximilien est exécuté parce qu'il a refusé le *sacramentum militiae*, c'est-à-dire parce qu'il n'a pas voulu se plier à un acte religieux, la consécration au service militaire. On notera d'autre part qu'il s'est laissé faire quand on l'a passé sous la toise, ce qui donne à penser qu'il aurait accepté d'être soldat s'il avait pu être dispensé de porter la bulle de plomb. Accepter de porter cette bulle lui a paru contraire à sa consécration à Jésus. Or, comme toujours, ce *signaculum* ne porte rien d'autre que le nom d'un empereur ou son image [1]. Bien des recrues chrétiennes l'ont accepté avant que Maximilien ne le repousse avec horreur. Il faut donc qu'à ses yeux ce nom ou cette image suffisent à constituer une idole. Cela n'est possible que sous le règne de Dioclétien.

D'autres martyrs de ce temps sont des *milites* qui ont eu la même réaction. Le vétéran Tipasius, en 298, mobilisé par Maximien pour combattre les *Quinquegentiani* de la Maurétanie Sitifienne, était prêt pour le combat quand l'empereur procéda à la distribution d'un *donativum* d'encouragement [2]. Le matin du combat, dans le champ, Maximien fit faire l'appel. Quand on cria son nom, Tipasius refusa de recevoir de la main de Maximien des pièces d'or et il déclara qu'il était un soldat du Christ. A Maximien irrité il répondit : « Calme-toi, vénérable empereur; si tu me donnes mon congé et que je puisse servir le Christ, tu l'emporteras sur ces barbares sans avoir à combattre, et d'ici quarante jours non seulement sur l'Orient et sur les Gaulois, mais sur la Bretagne et sur l'Egypte on annoncera la victoire. » Ce récit est suspect à plus d'un titre [3]. Cependant il paraît sûr que le rédacteur a voulu que Tipasius ait été un bon soldat (*jam dignis stipendiis inter commilitaneos militabat*), « toujours en bons termes avec ses voisins, ses camarades », il n'a pas refusé d'être mobilisé comme il le fera plus tard quand après les édits de persécution de 303 il sera rappelé sous les armes; il a suivi au front son chef avec d'autres *vexillarii*. Il n'est pas un antimilitariste : plus tard, en 303, il refusera d'être

[1] Cf. F. J. DÖLGER, *op. cit.*, p. 271.
[2] Dans l'édition du P. DELEHAYE, *An. Boll.*, IX, 1890, p. 116.
[3] Cf. P. MONCEAUX, *Rev. arch.*, IV, 1904, p. 267.

confondu avec les déserteurs, car, dit-il, « tous mes concitoyens le savent, je n'ai commis aucune faute comme soldat. » S'il refuse de servir en 298, c'est que, sur les monnaies qui lui sont offertes, il ne reconnaît pas l'image de César à qui il doit rendre son dû mais celle d'un fils de dieu, une idole.

Telle sera l'attitude de Iulius, le vétéran de Durostorum, qui se glorifie d'avoir servi 27 ans dans l'armée, combattant au premier rang dans sept campagnes, sans que le chrétien qu'il était pendant ce long service ait été troublé dans sa foi. En 302, il refuse la gratification des *decennalia* des Césars [1].

Aux cas de ces soldats on joindra celui d'un civil, Fabius, le *vexillifer* du gouverneur de la Maurétanie Césarienne à Cherchell [2]. Un jour de fête impériale, la grande persécution étant commencée, comme la procession s'organisait selon un ordre que nous avons retrouvé en partie dans l'*ordo salutationis* de Timgad [3], des scrupules vinrent à l'esprit du chrétien qu'était Fabius. « Jusques-à quand, s'écrie-t-il, accepterai-je de porter ces images de morts ? » Ces images, brodées sur l'étoffe ou attachées à la hampe de l'enseigne du gouverneur, sont celles des empereurs régnants. De ceux-ci, Fabius fait des morts, parce qu'il y reconnaît des dieux, qui, pour lui comme pour son contemporain Lactance [4], sont des morts. Il affronte le martyre parce que, comme Marcel, Tipasius et Iulius, il ne veut pas commettre un acte d'idolâtrie.

Des actes demandés à chacun d'eux, il n'était aucun qui ne fût normal, quotidien, banal; et pourtant ils les ont vus chargés d'un sens insupportable à leur foi. Avant Dioclétien, il n'en aurait certainement jamais été ainsi. L'antimilitarisme de Tertullien, auquel on est obligé de songer, avait d'autres bases. Ce fils de centurion, qui savait de quoi il parlait, a énuméré dans le *De corona* [5] les conflits de devoirs que ne manque pas de produire dans l'âme d'un soldat chrétien l'opposition de la discipline militaire, qui est inéluctable après la consécration du *tiro* et des préceptes de la morale chrétienne qui ne sont pas moins imprescriptibles après le baptême : il ne s'agit pas seulement de verser le sang à la guerre mais des besognes de bourreau imposées parfois au soldat qui pourtant comme chrétien doit pardonner à celui qui l'a

[1] Texte dans *Acta Sanctorum*, Mai, VI, p. 661, et P. Delehaye, *An. Boll.*, XXI, 1912, p. 268. Discussion sur la date dans J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, 1918, p. 55 ss. La mention des *decennalia* oblige, je crois, à placer ce martyre en 302.

[2] Texte dans P. Delehaye, *An. Boll.*, IX, 1890, p. 123.

[3] CIL., VIII, 17896 (a. 361-363) et L. Leschi, dans *Rev. Et. Anc.*, L, 1948, p. 77 ss.).

[4] *Inst. Div.*, II, 2 et 4.

[5] Ch. 11. Ainsi que Harnack l'a montré (*Militia Christi*, p. 68), le *De corona* est écrit pour que les soldats chrétiens obtiennent un statut analogue à celui dont jouissent dans l'armée les fidèles de Mithra : ceux-ci ayant reçu une couronne lors de leur initiation mithriaque, sont dispensés de se couvrir la tête d'une autre dans les cérémonies du culte impérial. De même, les chrétiens ne devraient pas avoir à participer à tout ce qui dans ces rites est contraire aux exigences de leur foi.

offensé; il songe aux contacts avec les temples païens, au *vexillum* à porter qui est une caricature de la croix, à la marque imposée par l'empereur à celui qui l'a reçue de Dieu, aux trompettes sonnées sur la tombe du soldat qu'il oppose à la trompette de l'ange du Jugement, à la crémation des cadavres qui est réglementaire dans l'armée et qui est interdite aux chrétiens voués par le Christ à l'épreuve du feu du Jugement. Pour Tertullien, il y a d'abord une *militia Christi* à laquelle ne doit point s'opposer la *militia principis*, car alors celle-ci devient l'œuvre même de Satan. Cependant, ce service du prince n'est pas en lui-même de nature démoniaque; mais le *sacramentum* qu'il requiert est demandé pour un homme, il ne saurait prévaloir contre celui qu'on a fait à Dieu. L'armée et la vie chrétienne ne sont donc pas sur le même plan. Ainsi s'expliquent les accommodements que se ménage l'antimilitarisme de Tertullien, et aussi ce fait que, pour la première fois sous Dioclétien, participer à un anniversaire impérial, recevoir la marque des recrues, accepter du prince un *donativum*, porter son enseigne ait paru intolérable à des chrétiens et ait suffi à faire d'eux des martyrs. Car c'est là le fond de l'affaire : à l'occasion d'une cérémonie jusqu'alors indifférente à leur conscience, chacun d'eux découvre qu'il prend part à un rite qui l'engage tout entier dans le paganisme. D'une objection de conscience qui ferait d'eux des antimilitaristes refusant de tuer un ennemi ou de se préparer à le tuer, je ne vois pas de trace dans les Passions des saints militaires [1], pas davantage d'un refus de l'*adoratio* auquel Ernest Babut avait songé [2], car il est prouvé aujourd'hui après les beaux travaux d'Alföldi que ce rite n'a pas été introduit dans le culte impérial sous Dioclétien. Tout simplement, s'il n'y avait pas eu de *Jovii* et d'*Herculii*, c'est-à-dire d'empereurs se disant fils de Jupiter ou d'Hercule pour installer ces divinités au gouvernement même de l'Empire, ni Marcel le centurion, ni le vétéran Tipasius, ni Fabius le porte-enseigne ni Iulius le vieil officier n'auraient affronté le martyre.

Il faut répondre à une objection : ce sont là, dira-t-on, des cas isolés. D'après nos sources, dans la fête de l'épiphanie des *Jovii-Herculii*, seul Marcel a vu un scandale; le *donativum* qu'il est impie de toucher ne brûle les doigts qu'à Tipasius et à Iulius; l'enseigne des dieux-empereurs, il n'y a que Fabius qui l'ait jetée à terre. Bien mieux, quand, en 298 ou en 302, Dioclétien mit en demeure les officiers non

[1] On sait que l'opinion qui est combattue ici a pour elle l'autorité de Harnack, du P. Delehaye, de Camille Jullian, de N. H. Baynes.

[2] Cf. son article de la *Revue historique*, CXXIII, 1916, p. 224-252 (*L'adoration des empereurs et les origines de la persécution de Dioclétien*). La thèse de Babut a été vigoureusement combattue par le P. Delehaye dans le *Bull. de la Classe des Lettres* de l'Académie royale de Belgique, 1921, p. 150-166. Obligé de constater que ni Marcel ni Maximilien n'ont été contraints de sacrifier, le P. Delehaye ne voit dans ces martyrs que des chrétiens exaltés que seule « leur indiscutable bonne foi élève au-dessus de la catégorie des rebelles et des déserteurs » (p. 166).

pas de se plier à l'*adoratio*, comme l'a cru Babut [1], mais de sacrifier, les récalcitrants n'eurent pas à craindre la mort mais seulement la démission et l'expulsion de l'armée [2]. Eusèbe ajoute que nombreux furent ceux qui abandonnèrent leur grade et leur carrière pour suivre Jésus, mais il semble bien que le chrétien Séleucus, officier dans un corps d'élite, eut quelque regret à quitter un service où il avait brillé [3]. Dion, le proconsul du procès de Théveste, avait bien raison d'opposer à la folie de Maximilien le comportement des militaires du *comitatus* impérial où des chrétiens, assure-t-il, n'ont aucun scrupule à servir les Tétrarques [4]. Pouvons-nous dire cependant que jusqu'à la grande persécution le culte impérial avec son nouveau contenu religieux n'avait point troublé la plupart des chrétiens servant dans l'armée? Rien n'est moins certain, car, en 314, au concile d'Arles, l'excommunication fut prononcée contre « ceux qui, en temps de paix, jettent leurs armes » [5]. On s'explique assez bien cette mesure, dont le sens et la portée ont été longtemps l'objet de discussions passionnées, si on remarque d'une part qu'elle a été prise par une assemblée réunie à la demande de Constantin pour juger d'une affaire essentiellement africaine, le donatisme, d'autre part que la plupart des saints militaires de la période antérieure à la grande persécution sont africains. Cependant, même si nous devons en restreindre la portée aux provinces africaines, le canon d'Arles n'en pose pas moins un problème : pourquoi avons-nous si peu de Passions de saints militaires avant la grande persécution, alors que la raison de ces martyres paraît être d'un ordre théologique qui aurait dû poser à la conscience de tous les soldats chrétiens la même objection ?

On n'a pas assez remarqué combien sont exceptionnelles les circonstances où se placent ces martyres. L'analyse de la procédure dans le procès de Marcel nous aidera à les connaître. C'est le règlement, a-t-il été dit au début de cette étude, qui a obligé le gouverneur Fortunatus à envoyer à son chef Agricolanus, pour qu'il le juge, le centurion Marcel, son rôle ayant été celui de l'enquêteur qui dresse un procès-verbal et le transmet à l'autorité supérieure. Nous ne connaissons qu'un cas exigeant cette procédure, celui du déserteur. Marcel a donc été assimilé à un déserteur. En temps de paix, on l'eût, comme tel, simplement changé de corps après l'avoir dégradé [6]; encore eût-on tenu compte des années passées sous les drapeaux et des circonstances;

[1] Cf. *art. cit.*

[2] Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VIII, 4; VIII, app.; *Chron.*, éd. Helm, p. 226.

[3] Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, XI, 1 et 21-22.

[4] *Dixit Dion proconsul : in sacro comitatu dominorum nostrorum Diocletiani et Maximiani, Constantii et Maximiani milites sunt et militant.*

[5] Can. 3 : *qui in pace arma proiiciunt*; cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, I, p. 282.

[6] Sur les peines encourues par les déserteurs, voir Fiebiger, dans Pauly-Wissowa, R. E., *s. v. desertor*, col. 249-250. Les textes principaux sont dans le *Digeste* 49, 16, 3.

la sanction eût été différente s'il avait agi seul ou en groupe. Il n'était passible de la peine de mort qu'en temps de guerre. Le cas de l'insoumis ou de celui qui, étant soldat, refuse de servir est aussi net : le législateur de 380 oppose ceux qui ont eu peur des rudesses du service militaire ou qui, pendant leur service, font preuve d'une excessive mollesse à ceux qui en temps de guerre abandonnent les enseignes [1]; seuls ces derniers seront considérés comme déserteurs, ce qui revient à dire qu'ils seront mis à mort.

Si nous considérons maintenant les dates qui nous sont données pour les martyres que nous avons étudiés, nous constatons que c'est chaque fois la guerre. Quand Maximilien refuse de se laisser recruter pour le compte du *praepositus (limitis) caesariensis*, on se bat sur les confins des Maurétanies Césarienne et Sitifienne. Marcel, Tipasius et Fabius sont mis à mort pendant la guerre que Maximien mène en 298-299 à travers les provinces africaines contre les Maures. Il est vraisemblable que le martyre de Iulius de Durostorum se place en 302, alors que les garnisons romaines du Bas-Danube ont à repousser les raids des Carpes.

Pour l'Eglise, qui devait condamner en 314 les objecteurs de conscience du temps de paix, ces hommes ne sont pas des déserteurs. Elle les vénérera comme d'authentiques martyrs. C'est qu'elle ne voyait en eux que les champions de la foi en face d'un gouvernement qui se proclamait celui des dieux mêmes du paganisme.

[1] *C. Theod.*, VII, 18, 4 : *desertor autem habebitur quisquis bello tempore aberit a signis.*

Retour du Christ et reconstruction du Temple dans la pensée chrétienne primitive

PAR

MARCEL SIMON

IL existe un parallélisme frappant entre l'espérance juive relative à Jérusalem et son Temple et l'attente de la Parousie dans le christianisme primitif. De même que la mort de Jésus n'a pas découragé ses fidèles, de même la confiance des Juifs n'est pas durablement ébranlée par la catastrophe de 70. Pour les uns, le sacrifice du Christ n'est que la condition nécessaire et le prélude de sa résurrection et de son retour en gloire; pour les autres, la destruction de Sion prépare la voie à une restauration d'où elle renaîtra plus belle, plus grande, éternelle. Au Christ des nuées fait pendant la Jérusalem future; et tout comme les chrétiens appellent le retour du Seigneur — *Maranatha* — ainsi les Juifs prient chaque jour pour que revivent la Cité et le Lieu saints : « Fais miséricorde, Jahvé notre Dieu, en tes miséricordes nombreuses, à Israël ton peuple, à Jérusalem, ta cité, et à Sion, l'habitacle de ta gloire, et à ton Temple, à ta demeure, et au règne de la maison de David, Messie de ta justice. Béni sois-tu, Jahvé, Dieu de David, toi qui bâtis Jérusalem. [1] »

L'espoir de voir renaître Sion n'exclut pas, en Israël, l'attente du Messie. De façon assez habituelle — le texte cité à l'instant le montre clairement — les deux choses vont de pair : la restauration de la Ville et du sanctuaire figure parmi les événements qui instaureront les temps messianiques; et si, selon la croyance la plus commune, l'Eternel doit en être lui-même l'artisan, d'aucuns y voient l'une des tâches réservées au Messie [2]. Toutefois, après 70, et surtout après l'échec de Bar Cochba,

[1] *Schemone Esre*, 14, trad. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1935, II, p. 145.

[2] Il y a d'ailleurs entre Messie et Sion comme une affinité de nature. L'un et l'autre sont revêtus de la δόξα divine. La théologie du Temple et la théologie du Messie se développent parallèlement, et confèrent parfois aux deux grandeurs les mêmes caractères, jusqu'à les rendre presque interchangeables. Sur ces interférences, cf. A. FEUILLET, « Le discours de Jésus sur la ruine du Temple » (*Revue biblique*, 1949, p. 70 ss.), dont les conclusions sont d'ailleurs discutables.

c'est Sion qui, visiblement, occupe dans les aspirations d'Israël la première place. La figure du Messie, dans certains milieux, tend à s'estomper. Elle n'a du reste jamais été universellement acceptée. Son rôle, en tout état de cause, n'est que transitoire. Il est l'initiateur du Royaume; la Ville au contraire en est l'indispensable et durable fondement, le Temple rénové en est le centre concret et vivant. « Il y a une eschatologie sans Messie... Mais il n'y a point d'eschatologie sans l'attente du grand rassemblement à Jérusalem, centre du monde, cité de l'avenir, cité de Dieu. [1] »

Dans le christianisme, au contraire, bien qu'il ait accueilli, au prix d'une transposition de sens, l'idée de la Jérusalem nouvelle [2], c'est sur la personne du Christ à venir que se concentre l'espérance. Certes, les premières générations chrétiennes ont établi, tout comme les apocalypses juives contemporaines, une relation entre la catastrophe de 70 et le bouleversement final. Lorsque, dans le passage qui introduit l'apocalypse synoptique, Jésus annonce qu'il ne restera pas du Temple une pierre sur l'autre, les disciples n'hésitent pas un instant : « Dis-nous quand ces choses arriveront, et quel signe annoncera qu'elles vont s'accomplir »; et Matthieu précise : « Et quel sera le signe de ton retour et de la fin du monde. [3] » Déjà, avant même la catastrophe de 70, c'est une idée assez courante en Israël que le Temple n'est pas destiné à durer éternellement, mais qu'il sera, avant l'instauration des temps messianiques, détruit et remplacé par un sanctuaire plus parfait [4]. Pour les chrétiens au contraire, la destruction est définitive. Elle marque d'éclatante façon l'abrogation de l'Ancienne Loi et la déchéance d'Israël. Pour n'avoir pas reconnu le Messie lors de sa première venue, le peuple pécheur est englobé, avec ses institutions rituelles, dans la condamnation du siècle présent. Temple et Messie s'excluent l'un l'autre, comme deux grandeurs antithétiques : il faut, pour que s'instaure le règne du second, que le premier disparaisse à jamais.

Telle est du moins l'opinion des chrétiens de la Gentilité. Si elle a fini par prévaloir dans l'Eglise, elle ne s'est pas imposée d'emblée à tous les fidèles. Il y a toutes raisons de penser que les chrétiens venus d'Israël partageaient sur ce point l'espérance des autres Juifs. Les premiers disciples étaient, nous dit-on, assidus au Temple [5]. Irénée signale la dévotion que les Ebionites manifestaient à l'égard de Jérusalem : *Perseverant in his consuetudinibus, quae sunt secundum legem, et judaico charactere vitae, ut et Hierosolymam adorent, quasi domus sit Dei* [6]. A l'époque de saint Jérôme encore, ils attendaient l'instauration

[1] A. CAUSSE, « Le mythe de la nouvelle Jérusalem, du Deutéro-Esaïe à la IIIe Sybille », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1938, p. 397.

[2] Ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ, Gal. 4. 26; Ἰερουσαλὴμ ἐπουράνιος, Hébr. 12. 22.

[3] Marc 13. 4; Matth. 24. 3.

[4] Références, cf. R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1931, p. 126.

[5] Actes 2. 46; 3. 1, etc.

[6] I. 26. 2.

d'une Jérusalem nouvelle, qu'ils se représentent de la même manière que les Juifs : *Judaei et nostri Judaizantes putant auream atque gemmatam Jerusalem de caelestibus ponendam* [1].

Pareilles dispositions impliquent presque à coup sûr la foi en la restauration du Temple : car qu'est-ce que Jérusalem sans le sanctuaire? Alors que l'espérance des Juifs s'attache essentiellement à Sion, celle des chrétiens de la Gentilité uniquement à la Parousie, les judéo-chrétiens attendent, en même temps que le retour de leur Maître, et de son fait, la restauration du sanctuaire. Loin de s'exclure, Christ et Temple sont ici complémentaires. C'est, me semble-t-il, dans l'hypothèse d'une polémique engagée sur ce point entre judéo-chrétiens et chrétiens de la Gentilité que s'expliquent le mieux certains textes du christianisme primitif où il est fait allusion au Temple.

* * *

Et tout d'abord — car les fidèles de l'une et de l'autre tendance ont naturellement cherché dans les paroles de Jésus de quoi étayer leur croyance — les versets évangéliques où il est question de la destruction et de la reconstruction du Temple par le Christ. Les variantes qu'ils offrent d'un évangile à l'autre sont à cet égard particulièrement suggestives.

Dans les deux premiers synoptiques — Luc en revanche ignore l'épisode — le fait est présenté comme un chef d'accusation, lors du procès, et mis au compte de faux témoins. Chez Marc, ceux-ci font dire à Jésus : « Je renverserai ce Temple fait de main d'homme, et en trois jours, j'en bâtirai un autre qui ne sera pas fait de main d'homme. » Matthieu atténue et, de ce qui était une affirmation, fait l'énoncé d'une simple possibilité : « Je peux renverser le Temple de Dieu, et en trois jours le rebâtir. [2] »

Il est difficile d'établir si oui ou non ces paroles sont à mettre au compte de Jésus et plus encore, dans l'affirmative, sous quelle forme exacte il les a prononcées. Peut-être ne sont-elles qu'une déformation de la prophétie sur la ruine du Temple. Il est parfaitement possible que Jésus, indigné par les péchés et l'aveuglement des Juifs, aigri par son échec auprès d'eux, en soit venu à cette conviction que la ville sainte, et singulièrement le Temple, devaient être détruits. M. Goguel a développé cette thèse avec beaucoup de force : « La parole sur le Temple exprime le sentiment auquel Jésus est arrivé au terme de son ministère, qu'il n'y a plus rien à espérer d'Israël... Il a pensé que le Temple, ne répondant plus à sa destination, était voué à l'anéantissement. Mais comme, d'autre part, il n'a pas conçu l'idée d'une religion sans culte, il a nécessairement dû envisager

[1] *In Is.* 49. 11.
[2] Marc 14. 58; Matth. 26. 61.

l'établissement, aux temps messianiques, d'un sanctuaire nouveau... De cette idée à celle d'un rétablissement du Temple par le Messie il n'y a qu'un pas, et l'on conçoit que l'affirmation de Jésus qu'il détruirait et reconstruirait le Temple ait été comprise par le grand prêtre comme une déclaration messianique. [1] »

Mais une fois admise au moins comme vraisemblable l'authenticité de ces paroles, il reste à préciser pourquoi les auteurs évangéliques les attribuent à de faux témoins. Selon l'opinion la plus courante, c'est à cause de leur caractère révolutionnaire : « La hardiesse d'une telle parole a effrayé les premières générations chrétiennes, restées très attachées au judaïsme; on a pensé que Jésus n'avait pas pu la prononcer. [2] » L'atténuation introduite par Matthieu dans l'affirmation rapportée par Marc s'expliquerait, dans cette hypothèse, de façon assez satisfaisante, parce qu'elle réduit l'affirmation à celle d'une puissance particulière impartie à Jésus.

Ce n'est pas là cependant la seule explication possible, ni peut-être la meilleure : car l'idée d'une disparition, passagère, du Temple n'était pas inconnue en Israël, et par ailleurs Jésus en affirme du même coup la reconstruction future. On peut admettre aussi que la mention des faux témoins répond à la préoccupation de ne pas mettre Jésus en contradiction avec les faits. La mise en forme des évangiles est d'un temps — si du moins l'on accepte la chronologie couramment reçue — où le Temple n'existe plus. Il est clair que ce n'est pas Jésus qui l'a détruit. Il ne peut, dans ces conditions, avoir déclaré qu'il le détruirait.

Reste cependant l'annonce de sa reconstruction. Elle me paraît au moins aussi vraisemblable que celle de la destruction par Jésus lui-même. Il est certes possible qu'il se soit cru appelé à opérer celle-ci. Il est peut-être plus plausible qu'il l'ait prédite ainsi qu'il est relaté au début de l'apocalypse synoptique, c'est-à-dire sans s'attribuer un rôle personnel dans cet épisode. Et il y a de sérieuses raisons de penser qu'il a cru et dit avoir un rôle à jouer dans la restauration future du Temple, puisque c'est là un des événements accompagnateurs du règne messianique, et que Jésus paraît, sur ce point, ne s'être pas sensiblement écarté des schémas de la pensée eschatologique traditionnelle [3].

Quoi qu'il en soit, la pensée des premiers chrétiens a établi une relation non seulement entre la ruine passagère du Temple et les signes annonciateurs de la Parousie et du Royaume, mais, de façon plus précise, entre les destins, tragiques d'abord, puis glorieux, du Messie et du Sanctuaire. Celui-ci a été détruit, conformément au plan divin, non pas certes par le Christ, mais à cause de lui : le voile du Temple

[1] M. Goguel, *Vie de Jésus*, Paris, 1932, p. 491 et 493.
[2] *Ibid.*, p. 491.
[3] *Ibid.*, p. 493-494.

ne s'est-il pas déchiré, à l'heure même de sa mort, annonçant des calamités plus grandes ? [1] S'il doit être un jour, sans doute proche, restauré, ne sera-ce pas aussi par lui, au moment de sa Parousie, dans une glorification qui leur sera commune ? [2] Le Christ et le Temple, tel est d'abord le double objet de l'espérance chrétienne, judéo-chrétienne.

Je ne suis pas sûr qu'il faille, comme le suggère M. Goguel, voir dans l'opposition marcienne « fait — non fait de main d'homme » (χειροποίητον — ἀχειροποίητον) une atténuation délibérée des paroles effectivement prononcées par Jésus [3]. Car elle est exactement dans la ligne de la pensée juive de l'époque, qui oppose au Temple matériel — ou à la Ville, car les deux notions sont étroitement liées [4] — du présent ou du passé le Temple de l'avenir, préexistant dans le ciel, spirituel, dirait-on volontiers, au sens où saint Paul parle d'un corps spirituel, et dont le premier n'est que la grossière préfiguration [5].

Les dernières apocalypses juives offrent à cet égard d'intéressants parallèles, lorsqu'elles se préoccupent de donner de la ruine du Temple, déconcertante de prime abord, une explication acceptable. Si la cité sainte et le sanctuaire ont disparu sous les coups des Gentils, c'est qu'ils n'étaient pas, sous leur forme ancienne, parfaitement dignes de Dieu. « Crois-tu donc, dit l'Eternel au Pseudo-Baruch, que c'est de cette ville-ci que j'ai dit : sur la paume de ma main je t'ai dessinée (Is. 49. 16) ? Ce n'est pas elle, dont les édifices sont maintenant debout devant vous, qui est la ville à venir, celle qui est révélée par devers moi, prête depuis le temps où j'ai résolu de créer le Paradis. Je l'ai montrée à Adam ... à Abraham mon serviteur ... à Moïse sur le Sinaï. [6] » Le Pseudo-Esdras, plus favorisé encore, assiste dans une vision à l'avènement de cette ville céleste, immatérielle : « Et quand je regardai,

[1] L'évangile selon les Hébreux, cité par saint Jérôme, dit que le linteau s'est rompu. Cf. LAGRANGE, *Evangile selon saint Marc*, Paris, 1929, p. 437.

[2] Lorsque Jésus, immédiatement avant l'annonce de la destruction, déclare : « Voici que votre maison restera déserte. Je vous le dis en effet, vous ne me verrez plus désormais, jusqu'au moment où vous direz : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! » (Matth. 23. 38-39), il souligne le lien entre son destin et celui de la demeure — Sion ou le Temple. C'est parce qu'il s'en va, humilié, qu'elle restera déserte; et son retour glorieux la rétablira elle aussi — il paraît le suggérer — dans sa gloire. GUNKEL rapproche judicieusement la vision de la Jérusalem céleste dans 4 Esdras 10. 25 ss. de la Transfiguration du Christ : *apud* KAUTSCH, *Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, II, p. 350, n. *b*.

[3] *Op. cit.*, p. 491. Dans le même sens, R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 126.

[4] Le rapport étroit entre les deux est souligné par le fait que le mot de « demeure » (οἶκος dans les textes grecs) s'applique indifféremment à l'un et à l'autre : cf. par ex. Hénoch 90. 29; Matth. 23. 38. Sur ces interférences, voir BONSIRVEN, *op. cit.*, p. 429 ss.; VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen, 1934, p. 371 ss.

[5] Il est intéressant de retrouver le mot ἀχειροποίητον, appliqué précisément au corps spirituel, qualifié de « demeure », par opposition au corps charnel, sous la plume de saint Paul : 2 Cor. 5. 1.

[6] Apoc. Baruch 4. 5.

la femme n'y était plus, mais une ville construite, et je vis un palais sur de puissants fondements. [1] » L'emplacement — celui de l'ancienne Jérusalem — était resté désert jusqu'alors : « Car aucune construction humaine ne doit plus s'élever là où se manifestera la Ville du Très-Haut » [2]. C'est dans une telle ville, tenue en réserve auprès de Jahvé de toute éternité, et réalisée sur terre à la fin des temps, qu'il faut chercher le Temple non fait de main d'homme.

L'opposition « fait - non fait de main d'homme » traduit donc une idée courante dans le judaïsme, même avant 70, et que la catastrophe n'a fait que renforcer : le Temple, si magnifique soit-il, ne constitue pas, étant matériel, la résidence définitive de Dieu sur terre. Il doit donc disparaître pour faire place, lorsque la royauté divine s'instaurera sans limitation, dans une rénovation générale de toutes choses, au sanctuaire parfait « non fait de main d'homme, c'est-à-dire qui n'appartient pas à la création d'ici-bas » [3].

Mais, reprise par le christianisme, cette idée authentiquement juive s'est très vite infléchie dans une direction nouvelle. Le verset de Marc est pour ainsi dire au point tournant. Il se rattache à une ligne de pensée familière en Israël, et qui reste celle des judéo-chrétiens. Mais en même temps il amorce une évolution originale, nourrie par l'exégèse allégorique qui voit dans le Temple non fait de main d'homme non pas le Temple de l'avenir, dans Sion restaurée, mais une réalité toute différente, préfigurée elle aussi, comme le sanctuaire eschatologique juif, par celui que Titus a détruit.

A mesure, en effet, que s'accentue l'autonomie du christianisme, le groupement eschatologique Christ-Temple se dissocie. Si la première venue du Christ signifie la fin de la Loi juive, l'avènement du culte en esprit, il est vain d'attendre de sa seconde venue le rétablissement, sous quelque forme que ce soit, du culte traditionnel, qui est l'expression la plus étroitement juive de la Loi. Le Temple est mort à jamais. Si Jésus n'a pas annoncé qu'il le détruirait, encore moins a-t-il prédit qu'il le reconstruirait [4]. C'est le calomnier que de lui prêter pareille affirmation : la mention des faux témoins, dans des textes qui ont à coup sûr conservé certains éléments venus de la première génération, mais ne sont pas, pour autant, des textes judéo-chrétiens, pourrait bien en définitive trouver là son explication.

* * *

[1] 4 Esdras 10. 27.

[2] *Ibid.* 10. 54.

[3] Hébr. 9. 11.

[4] Il est caractéristique que dans la déclaration prêtée à Etienne, et mise elle aussi au compte de faux témoin, il soit question uniquement de la destruction, et non pas de la reconstruction du Temple par Jésus, Actes 6. 14.

C'est donc sur le Christ, Messie glorieux, que se concentre maintenant de façon exclusive l'espérance chrétienne : le Temple à venir, c'est lui, ce sont ses fidèles, c'est son Eglise. De cette attitude, que paraît supposer l'épisode des faux témoins, il n'y a encore, par ailleurs, que peu de traces dans les synoptiques. On doit cependant signaler la déclaration que Matthieu seul prête à Jésus, au cours d'une discussion avec les Pharisiens : « Il y a ici plus grand que le Temple. [1] » Son caractère isolé et son audace ont fait légitimement douter de son authenticité. En revanche, elle exprime exactement le point de vue de la chrétienté hellénistique naissante en regard du Christ et de la tradition rituelle juive.

Beaucoup plus caractéristique encore est la version johannique de la péricope sur la destruction du Temple. Elle se présente dans un contexte tout différent de celui des synoptiques : de grief produit contre Jésus par ses adversaires au moment du procès, elle devient parole même du Maître. Ayant assisté à l'expulsion des vendeurs, les Juifs demandent au Christ de quel droit il a agi. Et Jésus leur répond, par cette méthode indirecte qu'il semble avoir affectionnée : « Détruisez ce Temple, et je le rétablirai en trois jours », ce qui équivaut à dire : « En vertu d'une mission et d'un pouvoir surnaturels, qui me font maître même du Temple. » Nous sommes très près, par le sens, de la déclaration matthéenne : « Il y a ici plus grand que le Temple. » Sur quoi les Juifs s'étonnent : « Il a fallu quarante-six ans pour bâtir le Temple, et tu le rétablirais en trois jours ? » Jésus, apparemment, les laisse à leur étonnement. Mais l'auteur prend soin de prévenir chez ses lecteurs le contre-sens possible : « Il parlait du temple de son corps. [2] »

Le passage est extrêmement curieux. Ainsi raccordé, de façon fort naturelle et cohérente, à la scène de l'expulsion, le mot devient, une fois admise la réalité de l'épisode, tout à fait vraisemblable : il se peut que Jésus l'ait, quelque jour au Temple, effectivement prononcé. La substitution de l'impératif « détruisez » à l'indicatif « je détruirai » ou « je puis détruire » des synoptiques est conditionnée par l'explication que propose l'auteur : dès lors qu'il s'agit du « temple de son corps », il ne peut être détruit par Jésus lui-même. Mais au demeurant, l'impératif se conçoit, même dans l'application au Temple véritable, aussi bien et mieux peut-être que l'indicatif, puisqu'il s'agit d'une sorte de défi.

Confronté avec ses parallèles synoptiques, le texte renforce cette impression que Jésus, tout en croyant à la ruine nécessaire du Temple, ne s'est pas forcément attribué un rôle personnel dans cette destruction, mais qu'en revanche il s'est cru appelé à le reconstruire, pour le Royaume. Le caractère très cohérent de l'épisode johannique qui

[1] Matth. 12. 6.

[2] Jean 2. 18-21. Cf. à ce propos, DUBARLE, « Le signe du Temple », *Revue biblique*, 1939, p. 21-44.

amène sa déclaration souligne encore ce qu'a de forcé l'interprétation symbolique qu'on nous propose de cette parole. L'intention est la même que dans la mention des faux témoins : contester à Jésus une attitude à laquelle ne saurait souscrire un chrétien émancipé du judaïsme. Le culte en esprit s'est instauré sur les ruines du vieux sanctuaire. Jésus en est le héraut et le prêtre. Il en est aussi le Temple, puisque c'est en lui que se manifeste le Père. Et la mention des trois jours donne au lecteur, averti de l'histoire évangélique, la clef de l'énigme.

Tout se passe comme si la tradition chrétienne avait de très bonne heure rapproché et combiné deux éléments distincts : l'annonce de la résurrection après trois jours — le signe de Jonas [1] — et celle de la ruine et de la restauration du Temple. Au stade synoptique, la mention des trois jours, transposée sur le Temple, doit souligner le parallélisme : il ne paraît pas faire de doute aux yeux de l'auteur que si Jésus avait effectivement prononcé cette parole — et les judéo-chrétiens croient qu'il l'a prononcée — elle s'appliquerait au Temple [2]; et Jésus mettrait à le rétablir le même temps qui s'est écoulé entre sa mort et sa résurrection : le chiffre fatidique de trois doit ici traduire un délai extrêmement court et donner ainsi la mesure de la puissance surnaturelle du Christ [3]. Chez Jean, le parallélisme se résout en opposition : il ne saurait être question du Temple, condamné sans recours; une seule résurrection, celle du Christ glorieux, en regard de laquelle le retour final lui-même perd de son intérêt, et qui est pour les chrétiens le gage de la vie éternelle.

La même opposition reparaît, exprimée sous des formes très diverses, dans toute la tradition scripturaire du christianisme primitif. Et tout d'abord dans l'Apocalypse. On admet assez communément aujourd'hui, qu'elle représente, sous sa forme actuelle, le remaniement chrétien d'un écrit fondamental juif, ou tout au moins que l'auteur chrétien a abondamment utilisé des éléments juifs. Et précisément, la superposition de couches rédactionnelles distinctes apparaît en toute netteté, en même temps que la réalité de courants de pensée divergents parmi les chrétiens, dans les versets où il est question du Temple.

[1] Matth. 12. 39-40; cf. Marc 8. 31; 9. 31; 10. 33 et parallèles.

[2] On doit cependant noter que certains témoins occidentaux de Marc (Loisy, *Evangiles synoptiques*, Paris, 1908, II, p. 396) ajoutent à l'annonce de la ruine de Jérusalem (13. 2) ces mots : καὶ διὰ τριῶν ἡμέρων ἄλλος ἀναστήσεται ἄνευ χειρῶν; ils annoncent en termes voilés la résurrection et présentent d'avance la déclaration des témoins non pas comme une invention pure et simple, mais comme un contre-sens fait sur des paroles effectivement prononcées par Jésus. Nous sommes à mi-chemin entre le texte communément reçu des synoptiques et la version johannique.

[3] Les trois jours que nécessitera la reconstruction peuvent être rapprochés des trente ans de stérilité de la femme représentant Sion dans le 4 Esdras 9. 43, eux-mêmes expliqués (10.45) par le fait que Salomon resta trois ans avant de construire le Temple (1 Rois 6. 1).

L'existence d'un sanctuaire dans la cité céleste de l'avenir est explicitement mentionnée en 11. 19 : « Alors le Temple de Dieu fut ouvert dans le ciel, et l'on vit l'arche de son alliance dans son Temple. [1] » Nous sommes dans la ligne traditionnelle de l'eschatologie juive, pour laquelle une Jérusalem sans Temple serait comme un corps sans âme : la Jérusalem céleste, prototype de la Jérusalem terrestre, l'est aussi de celle qui se réalisera à la fin des temps. Mais reportons-nous maintenant à la description très détaillée, et dont l'inspiration générale est juive elle aussi, qui termine le livre; nous y lisons ceci : « Je ne vis point de Temple dans la Ville, car le Seigneur Dieu tout-puissant est le Temple, ainsi que l'agneau. [2] »

La mention de l'agneau est évidemment une addition chrétienne. L'idée que Dieu est le sanctuaire véritable apparaît en divers endroits de l'Ancien Testament, soit que l'Eternel soit ainsi qualifié en l'absence de temple matériel, pendant l'exil par exemple, soit à l'occasion de la polémique des prophètes contre le culte sacrificiel et le sanctuaire où il se pratique [3]. Il est très vraisemblable qu'au début de l'ère chrétienne certains milieux juifs, amplifiant cette polémique et soucieux de spiritualiser leur religion, rejetaient catégoriquement le culte de Jérusalem [4]. Mais ce sont là des phénomènes marginaux, et à voir les choses d'ensemble, l'attitude chrétienne est en opposition totale avec celle du judaïsme orthodoxe. Les chrétiens eux-mêmes cependant ont d'abord hésité : la contradiction que je viens de relever dans l'Apocalypse est à cet égard significative.

Dans les autres écrits du Nouveau Testament, ainsi que dans les Pères apostoliques, l'idée du Temple nouveau se retrouve mainte fois, élaborée en fonction des développements de la théologie et de la christologie de l'Eglise primitive.

Ce Temple nouveau, ce n'est plus seulement le Christ. C'est parfois le fidèle, pris individuellement, soit que, conformant son expérience religieuse au modèle fourni par le Christ, il devienne à son image le sanctuaire de Dieu, soit que son corps charnel, réceptacle du principe divin qui l'anime, soit assimilé au Temple abritant la *Schechina* : « Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous » [5]; « Respectez vos corps comme les temples de Dieu » [6]. Parfois aussi, c'est l'Eglise, fondée sur le Christ, et qui est son corps, dont les fidèles sont les membres. Cette élaboration ecclésiologique de l'idée du Temple nouveau est particulièrement intéres-

[1] Cf. 16. 17.
[2] 21. 22.
[3] Références, cf. DUBARLE, *op. cit.*, p. 37 ss.
[4] Cf. la polémique engagée contre les sacrifices et les temples par certains textes des *Oracles sybillins* (4. 8-12, 27-30); de même les diatribes du diacre Etienne contre le sanctuaire jérusalémite (Actes 7. 46-50) ne sont peut-être pas sans antécédents.
[5] 1 Cor. 3. 16; cf. 6. 19.
[6] IGNACE D'ANTIOCHE, Phil. 7. 2; Magn. 7. 2; 2 Clém. 9. 3.

sante, car elle se double de l'idée de peuple nouveau : de même que l'antique sanctuaire est remplacé par le temple spirituel, de même l'Israël selon la chair a été supplanté par le nouvel Israël. Ces deux idées sont formulées côte à côte, avec une particulière netteté, dans la première Epître de Pierre : « Approchez-vous de lui, pierre vivante, rejetée des hommes il est vrai, mais choisie par Dieu et précieuse devant lui; et vous-mêmes, comme des pierres vivantes, entrez dans la structure de l'édifice, pour former un temple spirituel, un sacerdoce saint, afin d'offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu, par Jésus-Christ. Car il est dit dans l'Ecriture : Voici que je pose en Sion une pierre angulaire, choisie, précieuse, et celui qui met en elle sa confiance ne sera point confondu ... Car vous êtes une race élue ... un peuple que Dieu s'est acquis..., vous qui jadis n'étiez pas un peuple, et qui êtes maintenant le peuple de Dieu. [1] » C'est, transposé en termes d'architecture, à la faveur d'une citation scripturaire, le « corps mystique » des écrits pauliniens, épanouissement et élargissement du « corps glorieux ».

Même ainsi infléchie, l'idée du Christ-Temple ne perd pas sa pointe polémique. Celle-ci apparaît dans le texte cité à l'instant avec l'idée de l'élection des Gentils. On la retrouve, plus acérée encore, dans l'épître de Barnabé : « Une autre fois, le prophète parle des temps où le Seigneur aura été placé comme une solide pierre à broyer : Voici, je placerai dans les assises fondamentales de Sion une pierre coûteuse, choisie, en bloc d'angle, et de grand prix. Ensuite, que dit-il ? Et quiconque croira en lui vivra éternellement. Est-ce donc une pierre qui fait notre espérance ? A Dieu ne plaise ! Mais c'est que le Seigneur a raidi sa chair : je me suis tenu, dit-il, comme le roc dur. Ailleurs, le prophète dit : la pierre que les maçons ont rejetée à l'essai est devenue la pierre du sommet d'angle. [2] »

Ce passage ne prend tout son sens que si on le confronte avec le chapitre 16 de l'épître : « J'ai encore à vous entretenir, à propos du Temple, de l'erreur des malheureux (Juifs) qui ne mettaient point leur espoir dans leur Dieu, qui les avait créés, mais dans un édifice, avec la pensée qu'il était la maison de Dieu. [3] » Et l'auteur s'efforce ensuite de démontrer que tous les espoirs de reconstruction du Temple de Jérusalem sont vains, et qu'il n'existe qu'un seul sanctuaire authentique, savoir l'âme du fidèle régénéré, « temple spirituel bâti pour le Seigneur » : πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ [4].

Il serait intéressant, mais il est difficile, de savoir si oui ou non l'auteur a en vue soit un projet de reconstruction, avec l'appui des Romains, du sanctuaire juif de Jérusalem, soit la construction sous

[1] 1 Pierre 2. 4-6, 9-10; cf. DUBARLE, *op. cit.*, p. 33 ss.
[2] 6. 2-4.
[3] 16. 1.
[4] 16. 10.

Hadrien, dans la ville sainte, d'un temple de Jupiter Capitolin [1]. Du moins son intention est-elle claire : opposer la conception chrétienne du culte spirituel à la conception traditionnelle et aux espérances du judaïsme qui, visiblement, gardait encore des sympathies dans les rangs des chrétiens : entre la mention évangélique des faux témoins et les développements du Pseudo-Barnabé, il y a une incontestable continuité de pensée.

Mais à ce stade le dilemme Christ ou Temple se résout en une identité. Le Christ ne supplante pas le Temple, il ne le détruit ni ne le construit, il *est* le Temple, lui et tous ceux qui vivent en lui et par lui. Et, du même coup, les perspectives se modifient. Il ne s'agit plus d'un avenir plus ou moins lointain, où les premiers chrétiens situaient la Parousie, tout comme les Juifs y plaçaient la Jérusalem nouvelle. La perspective n'est plus celle de l'espérance eschatologique; nous sommes sur le plan de la mystique christocentrique et de la pensée ecclésiologique. C'est sur les ruines mêmes de l'antique sanctuaire matériel que se dresse, Jérusalem véritable, réalité déjà présente, la cité spirituelle, l'Eglise du Christ. Le fait majeur, qui conditionne toute la construction, ce n'est plus la Parousie, c'est la Résurrection, et il est donné dans le verset johannique : « Il parlait du temple de son corps. »

[1] Sur cette question, cf. VEIL, ap. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* [2], Tübingen, 1924, p. 143 ss., et *Handbuch zum N. T., Apokryphen*, Tübingen, 1904, p. 206 ss.

L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'Epître aux Hébreux

PAR

C. SPICQ

L'AUTEUR de l'Epître aux Hébreux déclare avoir reçu le message du salut, non du Christ en personne, mais de la tradition apostolique (Hébr. 2. 3). La comparaison de sa lettre avec les Evangiles canoniques montre qu'il a été amplement et exactement instruit de la vie et des enseignements de Jésus [1]. A première vue cependant, son thème central du sacerdoce du Christ paraît absolument original parmi tous les écrits néo-testamentaires. A y regarder de plus près, on découvre qu'il n'est pas sans fondement dans la catéchèse johannique, et c'est ce que l'on voudrait établir ici [2]. Le « disciple connu du grand Prêtre » (Jo. 18. 15) s'est spécialement intéressé au Temple et aux choses du culte. Il a esquissé un portrait du Christ Pontife suprême, exerçant un ministère proprement sacerdotal, et ses notations ont autorisé et favorisé l'élaboration de la thèse de l'Epître aux Hébreux.

* * *

Dès le prologue, ayant exalté la divinité du Verbe, l'Evangéliste signale le caractère prodigieux et la signification de l'incarnation: le Verbe se fait chair (Jo. 1. 14); il est à la fois Dieu et homme (cf. 8. 40), c'est-à-dire médiateur-né, et donc prêtre κατ' ἐξοχήν. Saint Jean précise aussitôt qu'il « a dressé sa tente parmi nous », ce qui évoque le tabernacle du désert autant que la Jérusalem céleste, où Dieu « dressera sa tente » avec ses élus (Apoc. 21. 3). Effectivement, à cette habitation sous la tente sacrée est associée la gloire qui émanait du Christ et que ses disciples contemplèrent, ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ. L'union δόξα-σκήνη constitue une référence à la nuée lumineuse qui

[1] Cf. E. C. Wickham, *The Epistle to the Hebrews*, London, 1910, p. 135-137; Ed. Hoskyns, N. Davey, *The riddle of the New Testament* [3], London, 1947, p. 166 ff.

[2] Il est étrange qu'un critique aussi avisé qu'A. Puech ait jugé que « l'Epître aux Hébreux ne montre aucun lien particulier avec le christianisme johannique » (*Histoire de la littérature grecque chrétienne*, Paris, 1928, I, p. 288).

remplissait le Tabernacle (Ex. 33. 9-10; Nomb. 9. 15), puis le Temple (1 Rois 8. 10-11; Aggée 2. 7) et qui manifestait la présence de Jahvé au milieu de son peuple. Tout un thème cultuel se dessine en filigrane derrière le v. 14 du Prologue johannique : Comme la gloire divine se manifestait à Moïse au lieu et dans l'exercice du culte, les croyants de la nouvelle Alliance contempleront une épiphanie de Dieu dans le Christ, temple vivant et centre du culte.

C'est l'idée qui est suggérée lors de la Purification du Temple, où Jésus fait acte non seulement messianique, mais proprement sacerdotal (Jo. 2. 13-22). Lorsqu'il entre dans la maison de son Père, il se présente non en usurpateur ou en ambitieux, mais comme Fils de Dieu, prenant possession de son héritage, accomplissant son œuvre propre, agissant de sa pleine autorité. Il se pose en maître de la maison (cf. Hébr. 3. 6). Or l'Epître aux Hébreux conçoit semblablement l'entrée de Jésus dans le sanctuaire céleste. Il y a accès de plein droit, comme Fils. Il est le seul à pouvoir pénétrer en présence de Dieu, et il se substitue aux gardiens traditionnels du temple terrestre, ministres impuissants de l'ancienne liturgie hiérosolymite. Notre épître a les mêmes préoccupations apologétiques et polémiques que les Evangélistes. A la question des Sanhédrites qui somment le Christ de justifier sa conduite, ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς, καὶ τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην; (Matth. 26. 61-63); τὶ σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν, ὅτι ταῦτα ποιεῖς; (Jo. 2. 18), Hébr. répond par le pouvoir concédé par Dieu même et par serment à son Fils qu'il a institué grand Prêtre avec plein droit et toute-puissance [1]. La première manifestation de Jésus dans le Temple de Jérusalem peut être considérée comme le type de son entrée dans le sanctuaire céleste, en présence de Dieu, au lendemain de sa résurrection.

Effectivement, selon Jo. 2. 19-22, le Christ fait immédiatement allusion à sa mort et à sa résurrection, laquelle sera la condition et le début du nouveau culte spirituel. La sentence : « Détruisez ce temple » doit s'entendre du sanctuaire de pierre où s'exerce le culte lévitique,

[1] Hébr. 7. 20-22. L'Epître souligne que le Christ ne s'est pas arrogé la gloire du Souverain Pontificat, ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν (5. 5) — application du principe johannique : οὐ δύναται ἄνθρωπος λαμβάνειν οὐδὲν ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (Jo. 3. 27); elle attribue à Dieu l'initiative de la glorification du Christ (Hébr. 2. 7, 9, 10; 13. 20-21), et rattache cette gloire à la Passion du Sauveur. Ce théocentrisme et cette notion de la δόξα sont des aspects caractéristiques de la théologie johannique, cf. Jo. 7. 39; 8. 54; 12. 16, 28; 13. 32. Avec E. Cl. Hoskyns (*The Fourth Gospel*, London, 1947, p. 424), nous pensons que l'évocation de la scène de Gethsémani dans Hébr. 5. 7, qui doit dépendre en partie de Luc 22. 43-44, donne une interprétation théologique de l'événement analogue à celle de l'agonie de l'esprit dont Jésus fut victime selon Jo. 12. 23-32. L'un et l'autre veulent souligner *l'eulabeia*, l'offrande religieuse du Sauveur; si la mort de Jésus est efficace pour le salut du monde, c'est moins par son caractère d'immolation sanglante que comme expression d'une obéissance absolue. C'est parce qu'il est religieusement abandonné à la volonté de son Père, que le Christ est une victime parfaite, pleinement agréée de Dieu.

tandis que « Je le relèverai en trois jours » vise le corps du Christ glorifié [1] et qui jouera dans l'économie nouvelle le même rôle que le temple terrestre, centre de la religion mosaïque [2]. Tout culte est organisé, en effet, en fonction d'un sanctuaire. En chassant les animaux du temple et en le purifiant, le Seigneur insinue une forme différente du culte, où les victimes ne seront plus des bêtes sans raison, et où par suite le sanctuaire ne sera plus matériel. Cette « purification » par conséquent équivaut à l'annonce d'une suppression. C'est le Christ qui, désormais, sera offert en sacrifice et qui, dès son ascension, inaugurera une nouvelle liturgie : Tout le culte chrétien se résumera en lui [3]. De même, selon Hébr., toutes les institutions cultuelles d'Israël sont abolies, les victimes animales supprimées. Il n'y a plus qu'une liturgie céleste et un seul officiant : le Roi-Prêtre éternel, par qui tous les croyants sont amenés en présence de Dieu.

Peu importe que les auditeurs de Jésus aient ou n'aient pas compris sur-le-champ le sens de la prophétie. Les Apôtres eux-mêmes n'en eurent l'intelligence que plus tard (Jo. 2. 22), car l'Esprit saint qui devait leur donner la pleine intelligence des paroles du Seigneur (Jo. 14. 26), ne leur fut donné qu'après la résurrection (Jo. 7. 39). Ayant reçu sa lumière, l'auteur de Hébr. spécula sur le symbolisme que saint Jean attachait à l'événement et devint le meilleur interprète de sa pensée. Comme pour la scène de Gethsémani (Hébr. 5. 7), il ne se réfère pas explicitement au fait de la purification du Temple de Jérusalem, mais son allusion n'est pas douteuse, et il y attache une importance si considérable qu'il y voit la figure de la consécration d'un nouveau sanctuaire, une Encénie. Il ne craint pas d'avancer ce paradoxe : l'inauguration du ministère sacerdotal du Christ *au ciel* est comme une purification du sanctuaire, ἀνάγκη οὖν τὰ μὲν ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς τούτοις καθαρίζεσθαι (Hébr. 9. 23). Dès lors, tout le nouveau culte, spirituel, dépend de cet acte décisif et en est comme le déploiement : De même que des sacrifices d'animaux sont indispensables pour purifier un temple terrestre, il est nécessaire que le sang du Fils de Dieu, c'est-à-dire sa mort suivie de résurrection, permette aux hommes d'entrer dans le Temple des cieux, désormais

[1] Jo. 2. 21, « mais lui parlait du temple de son corps », cf. Hébr. 10. 20; Jo. 10. 17.

[2] Cf. A. M. DUBARLE, « Le signe du Temple », *R. B.*, 1939, p. 21-44. Il observe que, tout au long du quatrième Evangile, Jésus se compare au temple d'une manière voilée, et ramène à sa personne tout le culte et la religion. Par exemple, Jo. 1. 51, où il est lui-même l'échelle de Jacob et le lieu de la présence divine « Béthel »; 7. 38 : De son sein coulent des fleuves d'eau vive, comme le temple messianique d'où devait sourdre une source (Ez. 47. 1-12; Joël 4. 18; Zach. 13. 1; 14. 8). Cf. R. H. LIGHTFOOT, « The cleansing of the Temple in St John's Gospel », *The Expository Times*, LX, 1948, p. 64-68.

[3] Aussi bien, dans la cité céleste décrite Apoc. 21. 22, l'Agneau sera expressément désigné comme le Temple, c'est-à-dire le lieu de réunion et d'intimité de Dieu avec les hommes, « qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi » (Jo. 17. 22-23).

apte à les recevoir. On ne peut marquer plus heureusement la continuité de l'office sacerdotal de Jésus sur la terre et au ciel (cf. τὰ ὑποδείγματα; 9. 24, ἀντίτυπα), ni l'harmonie des deux alliances. La nouvelle économie cultuelle correspond à l'ancienne et s'inaugure par un rite analogue. En purifiant le sanctuaire céleste, le Christ renouvelle en quelque sorte le geste qu'il avait accompli à Jérusalem, au début de son ministère, et lui donne son sens plénier, sa véritable efficacité. De même que Jo. 2. 19 mettait la purification du Temple en relation avec la mort de Jésus et insinuait que l'humanité du Fils de Dieu serait le centre du nouveau culte où l'on n'adorerait le Père ni sur le Moriah ni sur le Garizim (Jo. 4. 21-24), ainsi, d'après Hébr., en purifiant le Temple du ciel, le Christ ouvre aux hommes l'accès de Dieu et accomplit à la perfection son office sacerdotal, disposant de la victime la plus sainte qui soit, sa chair et son sang. Cette conception du culte chrétien, selon Hébr. est absolument conforme à celle de l'Evangéliste du culte en esprit et en vérité. Nul doute qu'elle n'en dérive.

Les commentateurs s'accordent à identifier la tunique de Jésus « sans couture, d'un seul tissu depuis le haut » (Jo. 19. 23), à celle du grand Prêtre [1], et à voir dans cette mention de l'Evangéliste une insinuation du caractère sacerdotal du Christ [2], d'autant plus que l'Apocalypse revêtira le Seigneur d'un manteau analogue [3]. Mais c'est dans le chap. 17, dans « la prière sacerdotale » [4], que saint Jean montre le plus nettement le Verbe incarné exerçant en faveur des hommes son ministère de souverain Prêtre. Il s'adresse à son Père avant de s'offrir en victime. Il se rend le témoignage de s'être consacré à l'œuvre de Dieu. Il supplie Dieu de sanctifier ou de consacrer ses disciples, ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ (Jo. 17. 17), et il ajoute : « Je me consacre moi-même pour eux, afin qu'ils soient eux aussi sanctifiés en vérité » (v. 19). Il ne pense pas tant à une purification ou à un perfectionnement moral, qu'à la séparation du monde profane,

[1] Cf. Ex. 31. 10; Lév. 21. 10; JOSÈPHE, *Antiq.*, III, 161; PHILON, *De fuga et inv.*, 110-112.

[2] « On peut difficilement douter que, pour saint Jean, ce vêtement soit le symbole du fait que Celui qui était maintenant attaché à la croix comme roi était aussi prêtre de son peuple » (G. MILLIGAN, J. H. MOULTON, *The Gospel of St. John*, Edinburgh, 1898, p. 214).

[3] Apoc. 1. 13. Le long vêtement sacerdotal est serré par une ceinture d'or, insigne de la royauté, comme dans Dan. 10. 5, mais non plus autour des reins : πρὸς τοῖς μαστοῖς, afin sans doute de donner l'illusion d'une haute taille et suggérer la majesté, la grandeur du Roi-prêtre (cf. P. JOÜON, « Apocalypse 1. 13 », *Recherches de science religieuse*, 1934, p. 365-366). C'est ainsi qu'à Doura-Europos, Moïse est représenté en proportions surhumaines pour exprimer son élévation hors-pair, la place insigne qu'il tient dans l'histoire d'Israël, cf. M. ROSTOVTZEFF, *Dura-Europos and its Art*, Oxford, 1938, p. 108 ss.

[4] D'après M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Jean* [3], Paris, 1927, p. 435, cette désignation viendrait de Cutraeus († 1600). Mais Cyrille d'Alexandrie avait déjà commenté, Μεσιτεύει πάλιν, ὡς ἄνθρωπος, ὁ θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων διαλλακτὴς καὶ μησίτης. καὶ ὁ μέγας ὄντως καὶ πανάγιος ἡμῶν ἀρχιερεὺς κ.τ.λ. (*In Jo.* XVII, 9; P. G. LXXIV, 505).

et plus encore à l'adaptation des Douze à leur office apostolique et sacerdotal, tels Aaron et ses fils consacrés pour être prêtres au service de Jahvé, ἁγιάσεις αὐτούς, ἵνα ἱερατεύωσίν μοι (Ex. 28. 41). Lui-même, Jésus, était le Saint de Dieu (Jo. 6. 69), consacré par son Père pour être apte à sa mission, ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν (10. 36), et sa vie durant il s'est voué corps et âme à l'œuvre que son Père lui avait prescrit d'accomplir (Jo. 10. 18; cf. Hébr. 9. 14; 10. 5-10). Parvenu au terme, il fait l'acte d'offrande suprême de sa vie; τί ἐστιν: ἁγιάζω ἐμαυτόν, προσφέρω θυσίαν [1]. « Dans sa mort, il était à la fois prêtre et victime. [2] » Les disciples sont sanctifiés — consacrés par la propre sanctification du Christ, leur consécration dérive de la sienne propre. Le souverain Prêtre du culte nouveau est lui-même le consécrateur de ses ministres. Il résulte que le verbe ἁγιάζω est employé par Jo. et Hébr. dans un sens identique [3] : « C'est en vertu de cette volonté que nous sommes sanctifiés par l'oblation du corps de Jésus-Christ, une fois pour toutes » (Hébr. 10. 10); « Celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés forment un seul tout » (2. 11).

Le Christ-médiateur de saint Jean est essentiellement celui qui ouvre la voie [4] que suivent ses disciples et qui débouche au ciel (Jo. 17. 24). Il est lui-même la voie (Jo. 14. 6). Il accomplit le premier le passage — la Pâque — de ce monde à Dieu : « Dans la maison de mon Père, il y a beaucoup de demeures... Je vais vous préparer une place, et quand je m'en serai allé et que je vous aurai préparé une place (cf. Hébr. 11. 16, ἡτοίμασεν αὐτοῖς πόλιν) je reviendrai et je vous prendrai auprès de moi, afin que là où je suis vous soyez vous aussi. Et (pour aller) où je vais vous savez la voie. [5] » Or l'Epître aux Hébreux conçoit semblablement le Christ, comme πρόδρομος - ἀρχηγός [6] et l'identifie à la voie authentique qui mène à Dieu, ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν (Hébr. 10. 20; cf. 3. 10; 9. 8). Les croyants de l'ancienne et de la

[1] Saint Jean Chrysostome, sur Jo. 10. 19.

[2] J. H. Bernard, *Gospel according to St. John*, Edinburgh, 1928, II, p. 575.

[3] De même que τελειόω. Le prêtre rendu parfait est le prêtre investi des pouvoirs du sacerdoce (Hébr. 2. 10; 5. 9; 7. 28), les LXX donnant à ce verbe le sens de consacrer (Ex. 29. 9, 29, 33, 35; Lév. 4. 5; 8. 33, etc.). Le bélier immolé à l'occasion de la consécration du grand Prêtre est le κριὸς τελειώσεως (Ex. 29. 22, 26, 27, 31; Lév. 8. 22), d'où l'on pourrait rapprocher l'ἀμνός τοῦ θεοῦ, l'agneau consacré à Dieu, pour Dieu, de Jo. 1. 29, 36. Ce n'est pas l'agneau pascal; il ne se charge pas du péché, mais il l'ôte sans y toucher. Il est qualifié pour l'enlever et le détruire.

[4] Jo. 13. 1; 14. 12; 16. 28; 17. 1; cf. 10.

[5] Jo. 14. 2-3. Le Père Lagrange commente : Jésus « achèvera sa mission de bon fourrier en venant chercher pour les conduire ceux dont il aura préparé les demeures... Celui qui a préparé les logis de ses amis ou de ses camarades revient sur ses pas pour les prendre à leur entrée dans la ville et les conduire chacun à sa demeure » (*op. cit.*, p. 373).

[6] Les désignations du Christ ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής (Hébr. 12. 2), Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας (Hébr. 13. 8), n'ont de parallèles que dans l'Apocalypse, Ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος (Apoc. 22. 13; cf. 1. 17; 2. 8; 21. 6).

nouvelle Alliance sont des fugitifs, οἱ καταφυγόντες (6. 18), des pèlerins et des voyageurs, παρεπίδημοί (11. 13; cf. 13. 13-14), et tant que subsistait le premier tabernacle, la voie vers le Saint des Saints était interdite (Hébr. 9. 6, 8). Mais, par l'incarnation et la mort du Christ, chef et guide, Dieu devient accessible, ἡ εἴσοδος τῶν ἁγίων (Hébr. 10. 19).

Le Christ de l'Epître aux Hébreux, comme celui de saint Jean, est au ciel, et ce n'est pas sur terre qu'il faut le chercher, à l'instar des saintes Femmes au matin de Pâques (Luc 24. 5). Ce n'est donc pas le Christ de saint Paul habitant dans l'âme des chrétiens, Χριστὸς ἐν ὑμῖν ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης (Col. 1. 27). C'est un Christ qui a pénétré une fois pour toutes au-delà du voile [1], qui séjourne et demeure à jamais dans le temple céleste. C'est là que l'espérance chrétienne doit le rejoindre (Hébr. 6. 19), le contempler [2], puisque aussi bien le ciel est ouvert (Jo. 1. 51) et que l'arche d'alliance apparaît aux regards (Apoc. 11. 19). C'est le Christ de l'Apocalypse — siégeant en vainqueur sur le trône de Dieu, qui secourt et récompensera les endurants (cf. Hébr. 10. 22; 12. 22-24) — et celui de 1 Jo. 2. 1-2, dont la formulation condense toute la théologie spirituelle et glorieuse de Hébr., Παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.

La qualification de δίκαιος attribuée au Christ céleste-paraclet, signale que l'innocence parfaite est la condition d'une intercession efficace. Pour que le Christ, en effet, soit agréé comme médiateur et que sa prière soit entendue, il est requis qu'il n'ait lui-même aucun péché qui risquerait de le faire condamner par Dieu, ou tout au moins qui diminuerait considérablement la force, l'autorité de son interven-

[1] Hébr. 6. 19; 9. 3; 10. 20. Le voile du Temple, qui était dans l'Ancienne Alliance le symbole de l'inaccessibilité de Jahvé, ayant été rompu au moment de la mort du Christ, devient pour Hébr. le signe de la reprise des relations entre Dieu et les hommes. Le sanctuaire de Jérusalem n'est plus habité par Dieu; c'est grâce au Christ, pénétrant dans le Saint des Saints céleste que les fidèles atteignent Dieu. G. Lindeskog (« The Veil of Temple », *Conjectanea neotestamentica*, XI, 1947, p. 132-137) suppose à la base de cette conception un *theologoumenon* primitif, tel que Jo. 14. 6 : « Je suis la voie, la vérité, et la vie. Nul ne vient au Père que par moi. » Dès là que Hébr. présentait Jésus sous l'aspect d'un grand Prêtre, remplissant ses fonctions liturgiques au ciel, il ne pouvait pas ne pas le montrer dans l'exercice de son privilège essentiel, la pénétration dans le Saint des Saints, au-delà du voile. En se référant au fait rapporté par les synoptiques, il exprime la conception johannique : Le Christ seul donne accès à Dieu. Par sa mort, il ouvre la voie (Jo. 10. 1-18).

[2] Il est suggestif de comparer l'extraordinaire abondance de termes de contemplation dans le quatrième Evangile et dans Hébr. 2. 8, 9; 3. 1, 12, 19; 7. 4; 10. 24, 25; 11. 3, 19, 26, 27; 12. 2, 3, 15, 25; 13. 7. L'attitude chrétienne fondamentale est de tenir les yeux fixés sur Jésus, comme voyant l'invisible (cf. Apoc. 1. 11, 12, 17, 20; 5. 1; 6. 1, etc.). Jo. et Hébr. ont la même conception du monde céleste, seul véritable, réel; le monde visible étant celui de l'ombre, de l'image, de l'inconsistant. ὁράω τὸν θεόν ne se trouve dans le N. T., en dehors de Matth. 5. 8, que dans Hébr. 11. 27; 12. 12, 14, et les écrits johanniques (Jo. 1. 18; 5. 37; 6. 46; 11. 40; 14. 7, 9; 1 Jo. 3. 2, 6; 4. 20; 3 Jo. 11; Apoc. 22. 4).

tion : « Dieu n'écoute pas les pécheurs » (Jo. 9. 31; cf. v. 16). Aussi bien, l'Evangéliste se montre-t-il soucieux de justifier le Christ de toute accusation de péché, τίς ... ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας (8. 46). Dès la première présentation du Sauveur, il veut le dissocier de la foule des pécheurs qui viennent recevoir le baptême de pénitence; Jean-Baptiste rend témoignage à son innocence exceptionnelle. Parmi cette multitude qui se déclare coupable, Jésus est le seul saint, d'une pureté divine (Jo. 1. 29, 36). Dans sa première Epître, saint Jean met une insistance remarquable sur ce caractère, ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν (1 Jo. 3. 3), ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν (3. 5), ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν (3. 7), de même que dans Apoc. 3. 7, τάδε λέγει ὁ ἅγιος. Jean est l'apôtre de l'innocence du Sauveur. Il n'y a qu'un parallèle aussi accentué dans le Nouveau Testament, c'est celui de l'Epître aux Hébreux qui ne pouvait pas ne pas attribuer cette qualité au seul grand Prêtre qui soit écouté de Dieu. Tenté, il n'a pas succombé au mal (5. 7); malgré l'ἀσθένεια de sa nature humaine, il est demeuré fidèle à la volonté divine (3. 2, 6). Aussi, à la différence des Pontifes de l'ancienne Alliance qui, avant d'exercer leur ministère en faveur du peuple, devaient au préalable expier leurs propres péchés (8. 27-28; 9. 7), Jésus est le grand Prêtre innocent, immaculé, sans tache, saint (7. 26; 9. 26), et c'est ce qui donne à son sacrifice une valeur telle qu'il n'a pas besoin d'être renouvelé (9. 27-28; 10. 1 ss.). Absolument pur et vivant au ciel, le Christ de Hébr., comme celui du quatrième Evangile et de l'Apocalypse est par définition « séparé des pécheurs » [1]. C'est une singularité que l'on ne saurait trop souligner, car le Christ des synoptiques apparaît surtout comme l'ami des pécheurs (Matth. 11. 19; Luc 7. 34), les fréquentant et admettant leur contact (Matth. 9. 10-11; Marc 2. 15; Luc 5. 30; 15. 1), ce qui scandalise les Pharisiens, c'est-à-dire les purs par excellence, les « séparés » [2]. Quant au Christ de saint Paul, « envoyé dans une chair semblable à celle du péché » (Rom. 8. 3), « il a été fait péché pour nous » (2 Cor. 5. 21), expressions que ni Jo. ni Hébr. n'auraient employées. Elles ne sont pas contradictoires, mais elles prennent leurs nuances de signification du contexte doctrinal et des préjugés psychologiques de leurs auteurs respectifs. Elles soulignent à nouveau la parenté des spéculations christologiques de Jo. et d'Hébr. Tous deux attribuent l'innocence à Jésus au titre de son sacerdoce, δίκαιον καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν !

* * *

[1] Hébr. 7. 26. Cf. C. Spicq, « Noli me tangere », *Rev. des sc. phil. et théol.*, 1948, p. 226-227. Cf. Philon : Etre absolument sans péché n'appartient qu'à Dieu seul ou à un homme divin (*De Virt.* 177).

[2] Luc 7. 39; 15. 2 ss.; 19. 7. Comparer la formulation de Matth. 26. 45; Marc 14. 41; Luc 24. 7; Le Fils de l'homme va être livré aux mains des pécheurs, *παραδίδοται* εἰς χεῖρας ἁμαρτολῶν, et Hébr. 12. 3, ὑπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν εἰς ἑαυτὸν *ἀντιλογίαν*.

Parmi les nombreuses affinités que l'on peut relever entre l'Epître aux Hébreux et les écrits attribués à saint Jean [1], l'attention portée au ministère actuel du Christ-Prêtre dans le Temple céleste est la plus remarquable [2]. Elle incline à penser que l'auteur de l'Epître est dépendant de la catéchèse johannique [3], qu'il a d'ailleurs enrichie de ses spéculations personnelles, si bien qu'il a pu influencer à son tour le rédacteur de l'Apocalypse [4]. Mais on observera que tous les premiers ouvrages chrétiens qui traitent du sacerdoce, tels que la première Epître de Pierre [5], l'Apocalypse [6] et le quatrième Evangile [7] jusqu'aux lettres de saint Ignace et de saint Polycarpe, ont été écrits en Asie Mineure ou adressés aux chrétiens de cette province [8]. Cette unanimité

[1] Par exemple la commune conception du Christ-révélateur, de l'angélologie, de l'eschatologie, de la foi, de la loi, du péché, le même goût pour la stabilité, etc.

[2] Nous ne tenons pas compte de l'opinion de nombreux critiques (en dernier lieu C. H. DODD, *The Johannine Epistles*, London, 1946) attribuant Jo., 1 Jo., Apoc. à trois auteurs différents (cf. l'opinion contraire de R. LECONTE, E. B. ALLO, art. « Jean », *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, IV, col. 805-809; 830-831; W. G. WILSON, « An examination of the linguistic evidence adduced against the unity of authorship of the first Epistle of John and the fourth Gospel », *The Journal of theological studies*, 1948, p. 147-156). L'essentiel, pour le problème ici traité, est que ces trois écrits soient à peu près de la même date, conçus ou rédigés en Asie Mineure, reflètent une théologie, une psychologie et une spiritualité analogues.

[3] Est-il besoin de rappeler que l'antiquité d'une tradition est bien différente de la date de sa fixation par écrit ? D'ailleurs un fort courant se dessine actuellement parmi les critiques pour avancer la date de rédaction du IV[e] Ev. Il est établi que Clément de Rome l'a connu en 93-95 (E. BOISMARD, « Clément de Rome et l'Evangile de saint Jean », *R. B.*, 1948, p. 376-387). C. C. TARELLI estime que sa publication est antérieure à 70 (« Clément of Rome and the fourth Gospel », *Journal of theological studies*, 1947, p. 208-209). P. GARDNER-SMITH le juge aussi ancien que Marc (*St John and the synoptic Gospels*, Cambridge, 1938), et E. R. GOODENOUGH pense que c'est l'Evangile le plus ancien, antérieur même à 1 Cor.; du moins les traditions qui lui ont servi de base sont-elles hiérosolymitaines et les plus primitives (« John a primitive Gospel », *Journal of biblical Literature*, 1945, p. 145-183).

[4] Il serait aisé de montrer comment l'hymne au divin λόγος (Hébr. 4. 11-13), d'inspiration philonienne (cf. le *logos* diviseur et la présentation du Christ comme révélateur κατ' ἐξοχήν (Hébr. 1. 1-3; cf. 2. 3; 3. 7 ss.; 12. 25; 13. 7-9) ont inspiré respectivement Apoc. 1. 12; 19. 15 évoquant la force irrésistible de la Parole et son rôle « critique », et le prologue du IV[e] Evangile faisant du Verbe le témoin qualifié du Père : Le Verbe lumière devient normalement, une fois incarné, la source de toute vérité.

[5] *La I[a] Petri*, adressée à toute l'Asie Mineure, exception faite de la Cilicie (1. 1), présente le Christ comme Pasteur (2. 25; 5. 4) et Agneau immolé (1. 2, 19), les chrétiens comme rois-prêtres (2. 5, 9; cf. Apoc. 1. 6). Cf. O. MOE, « Das Priestertum Christi im N. T. ausserhalb des Hebräerbriefs », *Theologische Literaturzeitung*, 1947, p. 335-338.

[6] L'Apocalypse est une lettre circulaire adressée « aux sept Eglises qui sont dans l'Asie » (1. 4).

[7] On situe ordinairement le lieu de composition de l'Evangile johannique à Ephèse, sur le témoignage de saint Irénée (*Adv. her.* III, 1. 1; P. G. VII, 845); cf. M. J. LAGRANGE, *op. l.*, p. LXIV-LXVI.

[8] L'Asie Mineure fut pendant un demi-siècle le centre de l'Eglise et le foyer de sa théologie. « Ce fut là que l'Eglise prit réellement corps. » (J. OLIVIERI, « La conception qui domine le quatrième Evangile », *R. B.*, 1926, p. 383.)

constitue une présomption d'origine pour l'Epître aux Hébreux. Du moins, ne doit-on pas penser que son auteur aurait vécu de longues années et accompli son ministère apostolique en Asie ? Ne serait-ce pas dans ce milieu de fervente spéculation théologique qu'il aurait été converti à la foi ou qu'il aurait achevé sa formation religieuse ? [1] L'intérêt porté au thème du sacerdoce par des écrivains si divers de formation, de génie, et de culture, mais appartenant tous à la même aire géographique et en gros à la même période chronologique, doit dépendre en partie des circonstances locales, c'est-à-dire d'une même ambiance psychologique et religieuse. D'où la similitude des réactions théologiques et apologétiques.

M. E. Clarkson [2] suppose que lors des persécutions dirigées contre la communauté de Jérusalem (Act. 8. 1, 4; 12. 1 ss.), une partie des nombreux prêtres convertis au christianisme (Actes 6. 7) se seraient réfugiés en Phénicie, à Chypre, à Antioche et à Ephèse. Dans cette capitale, ils ont retrouvé une petite colonie des disciples de Jean-Baptiste (Actes 19. 1-4) qui dut leur réserver bon accueil. La plupart des nouveaux venus exilés, en effet, devaient avoir connu personnellement le père du prophète, le prêtre Zacharie; ce qui expliquerait les spéculations de cette chrétienté sur le sacerdoce du Christ et des fidèles.

Par ailleurs, on sait combien la propagande judaïsante fut active et doctrinale en Asie Mineure (cf. Gal.). Des émissaires envoyés par le Sanhédrin, devaient transmettre les objections des docteurs palestiniens contre la secte chrétienne, notamment contre l'authenticité du caractère messianique de Jésus. La principale d'entre elles peut être formulée ainsi : Admettre la messianité de Jésus, c'est considérer comme nulles et non avenues les promesses de Dieu à Israël. C'est de Jérusalem que la lumière devait se lever dans le monde (Is. 2. 3); le peuple élu devait être associé à la gloire de l'avènement du Messie. Or depuis la manifestation du Christ, Israël est exclu du bénéfice des promesses, et « qui disait le peuple juif, disait Jérusalem, disait le Temple, disait le sacerdoce lévitique... C'était aux Prêtres, au sacerdoce que le Messie devait être envoyé. C'est dans le Temple que, d'après la célèbre prophétie de Malachie, devait se manifester le Messie et non en Galilée. [3] » L'apôtre saint Jean, comme Hébr., répondrait à cette objection, montrant que le Christ a vraiment été envoyé par le Père et qu'il en a accompli les promesses — d'où le théocentrisme de ces écrits. Selon l'évangéliste, Jésus s'est manifesté à Jérusalem et s'est proclamé le Fils de Dieu; selon Hébr., il est le Pontife d'un culte tout spirituel, le vrai Temple est désormais celui de la présence de Dieu au ciel, ce dont

[1] Hypothèse qui s'appliquerait parfaitement à Apollos, si celui-ci était l'auteur de Hébr., cf. Actes 18. 24-28.

[2] « The antecedents of the High-Priest theme in Hebrews », *Anglican theological Review*, 1947, p. 92.

[3] J. Olivieri, *l. c.*, p. 384-385.

les ancêtres d'Israël avaient le pressentiment (Hébr. 11. 10, 16, 39-40). C'est du haut du ciel et non plus de la terre, que Dieu parle (12. 18-25). Ceux qui l'écoutent sortent du camp (13. 13), ne résident plus dans la Jérusalem terrestre, mais s'approchent de la Jérusalem céleste (12. 22).

Ces considérations ont leur poids. Elles sont cependant insuffisantes pour rendre compte de la trouvaille, du développement et de l'exploitation multiformes du thème du sacerdoce au sein de l'Eglise d'Asie. Il faut, en outre, faire appel aux conceptions cultuelles répandues dans le paganisme ambiant. Dans la seconde moitié du premier siècle, la religion prédominante en Asie Mineure est le culte phrygien de Cybèle, la Mère des dieux [1]. Son haut sacerdoce, manifestant son loyalisme provincial en adorant l'empereur régnant, fut un des agents les plus actifs de la persécution contre les chrétiens; si bien que les deux Bêtes de l'Apocalypse représentent respectivement le culte impérial et le culte de Cybèle. Le but de saint Jean a été de prouver que « ce qu'il y avait d'attrayant dans le culte phrygien se retrouve de façon infiniment supérieure dans le culte chrétien » [2]. La structure littéraire de l'Apocalypse ne se comprend bien qu'en fonction de ce parallélisme antithétique et de ce contexte cultuel. Ses symboles et ses expressions sont choisis en fonction de ceux qui étaient en usage dans le mystère païen [3]. C'est ainsi, en particulier, que le double caractère de prêtre et de roi était une singularité et un privilège du sacerdoce de Pessinonte [4]. Or les dix rois qui mettent leur autorité au service de la Bête, dans Apoc. 17, sont le décalque du collège d'Attis-rois de Pessinonte [5].

[1] Son image est gravée sur les monnaies. Ses temples se multiplient, à Hiérapolis, Laodicée, Pergame, Sardes, etc.

[2] P. Touilleux, *L'Apocalypse et les cultes de Domitien et de Cybèle*, Paris, 1935, p. 85 et passim.

[3] Ainsi la Femme Babylone de l'Apoc. correspond à la Mère de l'Ida, avec son vêtement de pourpre, assise sur un fauve comme Cybèle sur un lion. « Le nom qu'elle porte est : Mystère, Babylone, la Grande, la Mère des prostitués, de même que la phrygienne se nomme : Mystère, Cybèle, la Grande, la Mère des dieux. Elle a en main la coupe qui contient le fruit de ses prostitutions, comme l'Idéenne recevait le Kermos, contenant sans doute les tristes offrandes de ses fidèles » (*Ibid.*, p. 86).

[4] « Quand Cyrus s'empara de l'Asie Mineure, le royaume de Pessinonte demeura indépendant, et il s'organisa en véritable théocratie, la grande Mère étant la reine et les prêtres ses ministres (Strabon, XII, 5, 3). Ceux-ci conservèrent leur caractère royal bien après qu'ils eurent perdu tout pouvoir effectif, tel ce grand prêtre de Pessinonte venu à Rome sous la République. Il se présente sur le forum couronné d'un diadème d'or et revêtu d'une longue robe brodée (Diodore, XXXVI, 13; Plutarque, *Marius*, 17)... un tribun lui défend de porter aux yeux du peuple romain les attributs de la royauté » (*ibid.*, p. 135).

[5] « Quand l'empire romain transforma le royaume de Galatie en province (25 ans av. J.-C.), il réorganisa le haut clergé. L'Archiéreus devint le président de dix Attis nommés à vie; les dix rois de Pessinonte ne possédaient évidemment plus l'ancien royaume théocratique de la Mère des Dieux, mais ils étaient souvent flamines augustaux, grands prêtres du koinon de leur province. Il y a donc bien là dix rois sans royauté, mais qui cependant ont reçu une autorité pareille à celle des

Dans ce même ouvrage, le Christ est désigné, non pas comme agneau (ἀμνός), mais comme un jeune bélier [1]; il est immolé et son sang lave les habits et les fautes de ses fidèles (Apoc. 1. 6; 7. 1-8, 14; 24. 14). Il est aussi le berger qui conduit aux sources d'eaux vives (Apoc. 7. 17; 22. 1; cf. Jo. 10). Selon toute vraisemblance, ce Bélier apocalyptique, insolite dans la littérature néo-testamentaire, est le répondant du bélier d'Attis. Dans la province d'Asie, en effet, le bélier, attribut du principal des dieux, accompagne les représentations d'Attis, lequel est à son tour représenté sous les traits du berger. Ses fidèles se lavaient dans son sang et portaient son tatouage — signe de l'appartenance au culte de la divinité — sur les mains et sur le front, tels les ἐσφραγισμένοι d'Apoc. 7. 4, 8 (cf. 2. 17; 3. 12; 9. 4; 13. 16-17; 20. 4).

On peut conclure que la représentation du Christ, roi-prêtre-victime, a été en partie suggérée par les conceptions cultuelles dominantes dans la province d'Asie. Par nécessité apologétique [2] l'apôtre a été amené à exprimer la Bonne Nouvelle du salut, non sous la forme d'une rédemption et d'une justice, c'est-à-dire sous des métaphores juridiques, mais comme une purification effectuée dans un sanctuaire par un Prêtre-Roi. Si l'auteur de l'Epître aux Hébreux a vécu dans le même milieu, il ne pouvait pas ne pas réagir d'une manière identique à l'égard de la religion païenne en vogue, et encore moins négliger la formule johannique du message chrétien [3]. Mais, d'une part, il n'est pas qu'un simple disciple, il a une personnalité intellectuelle très accusée; d'autre part, son ouvrage d'un genre littéraire tout différent s'adresse à une autre catégorie de lecteurs. Aussi bien, il ne se limite pas à des allusions, à des métaphores cultuelles, à un cadre littéraire, il traite le thème du sacerdoce pour lui-même. Sans doute ne l'aurait-il pas inventé de toutes pièces, s'il n'avait bénéficié des orientations de l'Evangile de saint Jean; on ne réussit pas en matière doctrinale une mise au point aussi parfaite et pour tout dire un chef-d'œuvre sans des esquisses et des suggestions préalables. Mais il enrichit la tradition éphésienne de ses propres spéculations et il élabore une théologie cohérente plus poussée du sacerdoce royal de Jésus. S'adressant à des judéo-chrétiens, il confronte le sacerdoce de Melchisédech avec celui de Lévi, et non plus avec un type contemporain de rois-prêtres païens.

rois et qui l'exercent au service de la Bête romaine, comme le faisait déjà la Bête de la terre dont ils ne sont qu'un aspect. Peut-être même est-ce pour désigner avec plus de précision le collège suprême du sacerdoce phrygien, que Jean signale que ces dix rois ont *mian gnômèn*, une seule décision » (*ibid.*, p. 88).

[1] ἀρνίον, vingt-huit fois; pas ailleurs dans le N. T., sauf Jo. 21. 15.

[2] Comparer la prédication de saint Paul à Ephèse, présentant le Christ en antithèse à Artémis, déesse du culte local, C. Spicq, *Les Epîtres pastorales*, Paris, 1947, p. 107 ss.

[3] Cf. la formule du prologue désignant l'œuvre essentielle du Fils incarné, καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος (Hébr. 1. 3). Comparer Hébr. 9. 13, 14, 22; 1 Jo. 1. 7, 9.

Le trait de génie des deux écrivains, tant à l'égard des revendications juives que des prétentions païennes, est d'avoir si nettement situé et défini le culte chrétien au ciel. Concevoir Jésus comme Souverain Pontife exerçant une intercession toujours actuelle πρὸς τὸν θεόν, est une affirmation de sa divinité, tout autant que du caractère littéralement incomparable de sa religion. Le culte en esprit et en vérité surpasse, éclipse tous les autres.

Some Remarks on the « Church-idea » in the Second Century

BY

J. DE ZWAAN

IT SEEMS unlikely that a *definition* of what the Church is — or should be — will ever prove acceptable to all minds. It is in the nature of definitions that they are hardly applicable to *living* things, a class to which the Church somehow belongs. But a definition is one thing and an « idea » is another. If we understand by « idea » a spiritual force which is finding its shape and expression in life, the situation is changed. Looking, e. g., at the various ways in which the authors of the New Testament have qualified the idea of the Church, we can describe the state of affairs there somewhat in this manner: *The one Church of God is not an institutional but a supranatural entity which is growing towards an eschatological end, because it is the sphere of action of the Heavenly Christ, all its members being « in Christ » and belonging together by a supranatural kinship. All the gifts they possess and all the activity which they display are a continuation of the work of Christ, who is the One who is originating and coordinating this whole in order to realize the one final result, that will become manifest in the eschatological future as the one People of God, the one Qehala before the Throne, the one Heavenly Polis.*

This general idea seems to have sprung from the imagery of Jewish eschatology under the influence of at least two impulses from the side of the New Israel. The one was the centring of the messianic expectations in the Risen Christ, the other the manifestation of the Spirit in the earliest Christian communities. By these the New Israel differentiated itself definitely from those of the older faith.

The New Testament is unanimous on this point. It shows, of course, individual and casual differences in accent, but there is no relation between such variations and the relative dates of the books of our canon. There is, moreover, no trace of « priesthood » and « laity », there is no special institutional « grace » by which one believer would be under the tutelage of another. There are no men taking a higher rank over their brethren in some hierarchical set of institutions.

Saying « church » meant having said « Christ », and saying that as the last word. On reading the Apostolic Fathers, however, adding to them the apologetic literature, one observes that the second century in using the word Church never forgot having said already « sacrament » and « bishop ». Another significant fact has to be added to this.

The New Testament shows a Church, which is looking *forward*, beyond the present and beyond this earth. But with those named above, and we may add Irenaeüs, Tertullian, Clement of Alexandria and others, the *present* and the *past* compel the attention of the Christian. The whole foreground of the scene of God's battle is occupied by the earth, and the « coming things » are receeding to a place of honour which is reserved for them. The change of climate, the different attitude, the shifting of the centre of attention are undeniable.

* * *

About the middle of that second century Marcion has founded his Church of the « true » and unadulterated apostolic *doctrine*.

About the same time the more or less Christian Gnosis organized its flocks under the guidance of those who claimed an initiation in the « veritable *tradition* of the Apostles ».

Thirdly, the Montanists began to found their « only true Church » on the claim that in their midst — and exclusively there — the *Spirit* manifested its authentically prophetic guidance.

Wrestling with this threefold opposition the Church could not but focus ever more intensely its attention on the actual present. It had to develop a « theological » expression of the church-idea in order to justify and to maintain its catholic claims. It had to do so in a different world. Formerly, saying « church » meant saying « Christ », and in this way *religion*. Christ and Church were one, or almost so, but there was no « ecclesiology ».

Christianity started thinking in Aramaic, a language unknown to both philosophy and theology. Traces of « monarchical » leadership in these earliest day seem to point rather to the synagogue than to the « schools ».

In the second century, however, church and religion seem to be less directly related. The Church belongs to the faith, but, for a definite reason. And part of that reason was the fact that Christ had « confided » the ministry of the sacraments to its care. One could no longer say « church » without thinking of an administration of divine gifts and of the way in which this should be done.

Equally significant is the impression one can hardly fail to get from the documents, viz. that in the conflict with Marcion, the Gnostics and the Montanists the Church was gradually yielding to the constant pressure of some « natural theology » as it existed in those days.

Aristotle's Ultimate Cause however, and Plato's First Idea were never meant to coalesce with the Supreme Will as revealed in Scripture. But it may be worth while to turn from such general considerations to separate facts.

The description of the church-idea of the New Testament as given above was the result of an investigation [1] into the different ways in which the authors appear to have *qualified* the church rather than trying to produce definitions.

These qualifications *fall naturally into five classes,* which arrange easily in a descending scale of vividness.

But, in doing so, one will find that for each of these classes a corresponding expression with regard to Christ presents itself quite naturally.

In the *first* we find together: *Israel, people, nation,* « *house* » — *New Jerusalem,* πόλις, πολίτευμα, παροικία. To this class of metaphorical expressions for qualities of the Church corresponds the Christological qualification βασιλεύς.

To the *second* series, viz. *priesthood, temple, house, building, watchtower,* the corresponding epithet for Christ is ἀρχιερεύς, ἀρχηγός.

The *third* group of these N. T. expressions for the Church consists of: σῶμα, *sphere of influence, shepherd and flock — human body — vinyeard, vine and branches, olive.* The parallel images applied to Christ are: *chief of a family, a house or a tribe,* κεφαλή, — γεωργός, ποιμήν. To the *fourth* class (ἐκλογή — υἱοθεσία) correspond Ἐκλεκτός, Ἀγαπητός — Υἱός, Μονογενής, and to the *last,* viz. *virgin, bride, wife,* κυρία, we find the well-known κύριος and νύμφιος on the side of Christ. These qualifications are very characteristic for the earliest church-idea. They are not meant as definitions, but are natural utterances for what was felt as important about the idea. They are couched in figurative expressions, not in abstract language, as they should be in minds for which Aramaic was the usual medium of thought.

If this whole range of expressions had continued to be in use during the second century, the differences to which attention was drawn could not have been essential.

With Justin Martyr we approach a man, who was born in Palestine. He was undoubtedly of a traditional cast of mind, and Puech rightly calls him « une âme candide ». With him the Church continues to be « the New Israel », but the content of the expression « the New People » has shifted from the eschatological future to the present in the sense of duration.

In *Dial.* 11. 5, Justin says: « *We are the true, Israelitish, pneumatic* γένος, *the descendants of Juda. We are Jacob, Isaac and Abraham, who*

[1] *Nederlandsch Theologisch Tydschrift,* I, 1 (Oct. 1946), [p. 15-26], de ZWAAN, « Another Approach to the idea of the ecclesia in the New Testament ».

still being uncircumcised, received God's testimony on his faith and was called a « blessed one » and a « father of many ἔθνη ». In the same dialogue (116. 3) he quotes Mal. 1. 10-12 in this way : « *We are the true* ἀρχιερατικὸν γένος », and in 82. 1 he argues : « *for with us exist even until now the prophetical charismata, from which fact you ought to understand that what originally existed among your* γένος *has been transferred to us.* »

Continuing this line of thought he adduces, as proof of this transference, even the existence of false prophets among contemporary Christians ! « *Jesus Christ circumcises all who desire (this spiritual circumcision) ... in order that a righteous* ἔθνος *should be, a* λαός, *that preserves its faith (to God), that should defend the cause of truth and keep peace. Come hither all ye pagans ! Let us be assembled to the one Jerusalem, which is no longer in strife because of the sins of the heathen... Come hither with me, ye all who are* φοβούμενοι τὸν θεόν, *who are desirous to see the good of Jerusalem.* » To this quotation from 24. 3, we must add a final one from 129. 4 : « *Therefore, we are not a* δῆμος *which might be easily slighted over, and no barbarous* φυλαί *as the Carian and Phrygian peoples, but we have been elected by God...* » *Behold, He says, I am a God for the* ἔθνος *that did not call upon my name.* « *For this is the* ἔθνος *once promised by God to Abraham as He announced to him His purpose « to set him as a father to many nations », not intending by these words those of the Arabians, the Egyptians or the Idumaeans.* »

To me it seems highly instructive what Justin is saying and no less what he is omitting here.

In fact, he seems to have no longer a use for πολίτευμα, παροικία, πάροικος, παρεπίδημος, ξένος or, in general, for the eschatological aspect of the church-idea. One might think, that the antithesis to Montanism might account for that, but we find the same also in the other Apologists. There are but four places in which the πάροικος-metaphor occurs, viz. 2 Clem. 5. 1; Hermas, Sim. 1. 6; Mart. Polyc., init., Ep. ad Diogn. 5. 5, the other ones being irrelevant. But even in three of these the metaphor is applied to *individual Christians* and *not* to the Church. In the second century the « ecclesia » is very rarely thought of as an anticipation of the αἰὼν μέλλων, notwithstanding the fact that one formal trace has survived : local churches as παροικίαι occur in the address of the Mart. Polycarpi,

The metaphor ναός, e. g., occurs *but twice* (in 28) for the whole of the faithful, viz. in Barn. 4. 11; Ignatius ad Eph. 9. 1, and both these cases are decidedly weak. It is used for the human body once in 2 Clem., twice in Ignatius and once again in Tatian. In all other places « temple » is used in its literal sense.

The use of the term « *kingdom* » and its relation to the church-idea is far from clear even in the New Testament, but neither in Justin Martin (43 times), nor in Tatian (8 times), nor in Athenagoras (7 times)

is it ever used as a qualification of the Church. Looking for the five classes of qualification of the church-idea in the authors of the second century at a first survey, most of them seem no more active : *the Church has become the concrete, earthly subject in which the prophecies of the Old Testament are fulfilled.* The empirical Church is the « *people of God* ». And that she is emphatically *here* and *now*.

* * *

One of the best known qualifications of the Church is the « *body of Christ* ». In the sense of « sphere of action » it is absent in the Apostolic Fathers and the Apologists, even in Justin Martyr's voluminous writings. In the more than 25 cases two only ask for consideration, viz. Justin Martyr, *Dial.* 42. 3 and 2 Clem. 14. Justin's thesis is that in Scripture singular nouns are used in special cases collectively, so, e. g., « body ». His words are : ὁποῖον καὶ ἐπὶ τοῦ σώματος ἔστιν ἰδεῖν· πολλῶν ἀριθμουμένων μελῶν τὰ σύμπαντα ἓν καλεῖται καὶ ἔστι σῶμα· καὶ γὰρ δῆμος καὶ ἐκκλησία, πολλοὶ τὸν ἀριθμὸν ὄντες, ὡς ἓν ὄντες πρᾶγμα τῇ μιᾷ κλήσει καλοῦνται καὶ προσαγορεύονται.

Obviously the idea of this unity being « in Christ » and of its being the result of the omnipresent activity of the heavenly Christ did *not* strike him. The second century is, however, quite aware of the fact that ΣΩΜΑ is an abstract term and does not in the first place recall an organic or even a human body. The N. T. contradistinction between the σῶμα Χριστοῦ and the σῶμα of Ἁμαρτία and θάνατος seems to have shifted to the background. This is the more important, as the evidence for the abstract sense is abundant and varied, cf. *Ignatius, Smyrn.* 1. 2; *Polycarp. Ep.* 11. 4; *Justin Martyr, Dial.* 5. 2 *and above*; *Tatian. Or.* 25. 2; *Athenagoras, Suppl.* 6. 3, 4.

Intermediate between the abstract and the organic meaning of « body » is Ign., *Ad Smyrn.* 1. 2 : ... ἵνα ἄρῃ σύσσημον — εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ, εἴτε ἐν Ἰουδαίοις εἴτε ἐν ἔθνεσι, ἐν ἑνὶ σ ώ μ α τ ι τῆς ἐκκλεσίας αὐτοῦ.

The same intermediate usage is found in Iren., *Adv. Haer. IV.* 33, 7 *(Mass.) :* Ἀνακρινεῖ δὲ ... τὸ μέγα καὶ ἔνδοξον σ ῶ μ α τοῦ Χριστοῦ τέμνοντας καὶ διαιροῦντας.

One other place demands attention, 2 Clem. 14 : « Ὥστε, ἀδελφοί, ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ἡμῶν Θεοῦ ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης, τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης ... ὥστε αἱρετισώμεθα ἀπὸ της ἐκκλησίας τῆς ζωῆς εἶναι, ἵνα σωθῶμεν (2). Οὐκ οἴομαι δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν ὅτι ἐκκλησία ζῶσα σῶμά ἐστιν Χριστοῦ· λέγει γὰρ ἡ γραφή. « Ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄρσεν καὶ θῆλυ »· τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία· καὶ ἔτι τὰ βιβλία τῶν προφητῶν καὶ οἱ ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι, ἀλλὰ ἄνωθεν· ἦν γὰρ πνευματική ... This whole chapter is singular and important as showing the

way in which the eschatological stress was transformed in a mystic sense. Of course the « pre-existent church » falls into a line with the rabbinical notions about the pre-existence of the Thorah, etc. The whole trend here is distinctly moving away from the New Testament and moving towards speculations about a « numinous » character of the empirical church. Funk's edition has a note here : « In memoriam revocanda est allegorica illa S. Scripturae interpretatio, quae patribus veteribus placuit, quos totum Hexaemeron de Christo et ecclesia intellexisse *Anastasius Sinaïta* (P. G. 89, 860) testatur. » In another note he refers to Ps. Cyprian, *De monte Sina et Sion*, c. 9-10.

It would be, of course, interesting to trace the possible connection between this peculiar variety of the church-idea and the one that appears in the New Testament, approaching it by the metaphors applied to the body of the faithful. It is also significant that even a preliminary inquiry reveals, that the second century does *not* provide the suitable material for this approach. For this fact underlines the suspicion that arguments based on « the Church of the first three centuries » do not hold water as well as they have often been supposed to do. It supports also the thesis that *extreme* care and prudence are required in utilizing notions of the second century in the exposition of New Testament ideas.

* * *

As to the *first* class of metaphors (*True Israel* — παροικία) we found : (1) True Israel : J. M., *Dial.* 11. 5; 123. 7; 135. 3 (124. 9); i. e. 3 cases out of 54, all in J. M.; *-new* λαός : J. M., *Dial.* 24. 3; 119. 3; 123. 6; i. e. 3 cases out of 76, all in J. M.; *-new* ἔθνος : J. M., *Dial.* 24. 3; 119. 4; i. e. 2 cases out of 72; — *new* γένος : J. M., *Dial.* 11. 5; 65. 4; 82. 1; 116. 3; 135. 3, 5; 138. 2; i. e. 7 cases out of 97, — *new* Ἰερουσαλήμ : J. M., *Dial.* 24. 3 (80. 1); i. e. 1 case out of 54, — πόλις and πολίτευμα c. s., one occurrence. The epitaphium of Abercius belongs here : Ἐκλεκτῆς πόλεως πολίτης. It seems to me, that these figures are not what one should expect in a period of materializing of the church-idea. The consolidation of the « institutional » element ought to have emphasized the interest in just this class of qualifications, at least with the doctores ecclesiae.

In the *second* series of metaphors (*Priesthood c. ann.*, — *watchtower*) we find among 96 occurrences only the two doubtful cases of ναός, which have already been discussed. As to the idea of « laity » occurring for the first time in 1 Clem. 40. 5, it should be observed, that it is the *Jewish* λαικὸς ἄνθρωπος whom the author has in view. Cardinal Bellarminus (1542-1621) — in *Suicerus*, Thes. eccl., ed. 1741, *s. v.* — had already observed (*De cultu sanctorum*, lib. III, cap. 4) : « Ad testimonia patrum dico, primos Christianos propter recentem memo-

riam sacerdotii Aaronici abstinuissi non solum a vocabulo templi sed etiam sacerdotii, ne viderentur adhuc durare Judaicae caeremoniae. » He is referring to Justin Martyr, Ignatius and « caeteri antiquissimi patres » and may be right as far as this statement goes. Probably Bellarmin thought of Ign., *Philad.* 9. 1 : Καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, κρεῖσσον δὲ ὁ ἀρχιερεὺς ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων..., i. e,. by the context Christ himself, This context, however, does not decide whether or not officers of the Christian communities were meant. It is equally possible — and more probable — that the faithful themselves are called worthy of the name « priests », cf. the many places where Ex. 19. 6 is commented in this way (e. g. 1 Peter 2. 5, 9; Apoc. 1. 6; 5. 10; 20. 6).

Out of more than 30 cases in Justin, 7 point to Christ as the true ἱερεύς, but one other, viz. *Dial.* 116. 3, seems peculiar. It sounds: Οὐ δέχεται δὲ παρ' οὐδενὸς θυσίας ὁ θεός, εἰ μὴ διὰ τῶν ἱερέων αὐτοῦ. But the preceding words make it clear that none else than the faithful themselves are the ἀληθινὸν and even ἀρχιερατικὸν γένος ... τοῦ θεοῦ, fulfilling the prophecy about the ἐν παντὶ τόπῳ ἐν τοῖς ἔθνεσι θυσίας εὐαρέστους αὐτῷ καὶ καθαρὰς προσφέροντες.

A clear case, however, seems provided by Tertullian. This is given by him as if it were a usual expression. In *De pudic.* 1 he says : ... *the Pontifex Maximus, i. e. the bishop of bishops, has promulgated as an edict : I forgive those who have done penance even the misdeeds of adultery and fornication.* » There may be a sprinkling of irony in these high-sounding epithets, in which a supreme title of pagan Rome is put foremost !

The « watchtower » (πύργος) is developed allegorically by Hermas, *Vis.* 3. 5, 1 *sq.*, and *Sim.* 9. 17, 4 *sq.* A peculiar instance of the « temple » metaphor is found in Ign., *Trall.* 7. 2 : ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου ὤν, καθαρός ἐστιν, which by the context appears to be a qualification for the Church. Origen speaks in the same way of the Church as a « house » : « *If one from that people wishes to be saved he must come to that house ... in which the blood of Christ is the sign of salvation. Let nobody ... deceive himself : outside of that house, i. e. outside the Church, nobody is saved... (Hom. in Ies. Naue* 3. 5*).*

In the *third* group (σῶμα - ἐλαία) we find 1 case of σῶμα in *Dial.* 42. 3, one out of 26 ! This and the other have been discussed above. — Ἄμπελος c. s. gives 2 cases in 8 occurrences, viz. *Dial.* 110. 4; 133. 3. — Ἐλαία gives none in 8 occurrences.

Justin Martyr, *Dial.* 110. 3 has the « vine » as a simile for the Church, considered as a « people » : ἐάν ἀμπέλου τις ἐκτέμῃ ... εἰς τὸ ἀναβλαστῆσαι ... τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐφ' ἡμῶν γίνεται (being persecuted) ἡ γὰρ φυτευθεῖσα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἄμπελος καὶ σωτῆρος Χριστοῦ, ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐστι.

The shepherd-and-flock metaphor is found in the Abercius epitaph : ὁ ὢν μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ, ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας.

In the *fourth* ἐκλογή c. s. give none in 22 occurrences. Υἱοθεσία does not occur, but in a peculiar form the theme of « adoption as children » as a qualification of the church-idea is introduced by Clem. Alex., *Paed. I*, 5, *nr.* 26. 1 *:* βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα, υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀπαθανατιζόμεθα· « Ἐγώ, φησίν, εἶπα· θεοί ἐστε καί υἱοὶ Ὑψίστου πάντες ».

In the *fifth* (παρθένος, νύμφη, γύνη, κυρία) the θυγατήρ of Ps. 45 appears in *Dial.* 38. 4. Perhaps, the words πᾶσα ἡ δόξα τῆς θυγατρὸς τοῦ βασίλεως ἔσωθεν may have set Justin musing about the spiritual life of the Church, but he has not cared telling us. He quotes Ps. 45. 7-13 again in ch. 63. 4 and then he proceeds to say : « Ὅτι γοῦν καὶ προσκυνητός ἐστι καὶ θεὸς καὶ Χριστός ... οἱ λόγοι οὗτοι διαρρήδην σημαίνουσι. Καὶ ὅτι τοῖς εἰς αὐτὸν πιστεύουσιν, ὡς οὖσι μιᾷ ψυχῇ καὶ μιᾷ συναγωγῇ καὶ μιᾷ ἐκκλησίᾳ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ λέγει ὡς θυγατρὶ τῇ ἐκκλησίᾳ... The base of this expository remark is, that the Church is called after Christ, « for we are all called Christians »; secondly that it is ἐξ ὀνόματος αὐτοῦ γενομένη, which probably refers to some speculation about the Name or Names of Christ in the Old Testament. As to the other metaphors of this last class, νύμφη is not there; γύνη occurs 39 times, none being relevant except, in a remoter way, the quotation of Is. 54 in *Dial.* 13. 9 Ὡς γυναῖκα καταλελειμμένην καὶ ὀλιγόψυχον κέκληκέ σε ὁ κύριος, ὡς γυναῖκα ἐκ νεότητος μεμισημένην. This line is the last of a long series of quotations and to Justin only the merit of the choice seems to belong. In that he may have had the guidance of some little scroll of Testimonies. As to παρθένος κυρία, etc., used as a metaphor for the Church the result would be negative altogether, but for the enigmatic Abercius who enters largely in this category : εἰς Ῥώμην ... ἔπεμψέν με βασιλείαν ἀθρῆσαι καὶ βασίλισσαν ἰδεῖν χρυσόστολον χρυσοπέδιλον· λαὸν δὲ εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγίδα ἔχοντα. Further down : ... ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς πανμεγέθη καθαρόν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή...

Hermas shows the well-known representation of the Church by an old woman, whom be takes for a Σίβυλλα, but who only appeared as a πρεσβυτέρα because πάντων πρώτη ἐκτίσθη ... καὶ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη (*Vis.* 2, 4, 1).

To this « spicilegium » one more, perhaps redolent of pagan origin, might be added from Clem. Alex., *Strom.* 1, 6, nr. 41, 3 *:* « *One is the Father of all things and one is also the Logos of all things, and the Holy Ghost is everywhere one and the same; there is but one* Mother and Virgin, *and to me it is dear to call her Church.* »

* * *

The result of the new approach to the « church-idea », viz. by means of a study of the more spontaneous « qualifications » of this idea in the New Testament, is different if we apply the method to the literature of the second century. The number and the quality of the cases dwindles compared to the volume of this literature. It gets tinged by allegory and seems to derive largely from the LXX and even from other sacred language. It is not only the eschatological atmosphere which is changing, it is the very mind of these utterances.

Had this been otherwise, for these same people have conserved the Gospel tradition and composed the canon of the New Testament, one might have better understood the living force behind the church-idea, the kind of faith, which sustained them.

The result being as it is, with all the latitude which may be conceded to the tentative character of a first survey, one wonders the more that the main stream of Gospel-tradition could pass through these narrows. For this second century impresses one as decidedly more « intellectual » in another sense than we sometimes may be; more hard and fast, less spontaneous and, in a sense, more cramped.

Imprimé en Suisse — Printed in Switzerland

Table des matières

Achevé d'imprimer
le 24 avril 1950
sur les presses de l'imprimerie
Delachaux & Niestlé s. A
Neuchâtel (Suisse)

Aux sources de la tradit-
ion chrétienne.

FEB 2 ? 1968	R. Wilken O
DEC 9 1964	Interlibrary Loan Marylhurst Oregon Coll
	G. Bixley Bapt. Grad. Stu. Ctr.
	V K Robbins Q
JAN 29 1969	J R Donahue 5525 S. Woodlawn
APR 17 1970	Denyse Muller Fenshaw House 5725 Woodlawn Avenue
OCT 26 1970	J R Donahue Q
NOV FEB 8 0 1979	Lincoln Trail


UNIVERSITY OF CHICAGO
15 886 425


UNIVERSITY OF CHICAGO
15 886 425